

‘સરત’ સાહિત્ય એટલે જાણ્યામાં જાણુ’ સાહિત્ય

મહાત્મા નિશ્વલદાસજીત

શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર



અનુવાદકો :

મણિલાલ નલુભાઈ દિવેદી
તનસુખરામ મનઃસુખરામ ત્રિપા



મિલિ આખંડાનંદની પ્રણાદી
અરતું આહિત્વ વર્ષક ગર્વાલવ
ઠે ભદ્રપાસે અમદાવાદ અને પ્રિન્સેસ રોડ મુંબઈ-૨



પાંચ રૂપિયા

(૦)

[સર્વ હક્ક પ્રકાશક સંસ્થાને સ્વાધીન છે.]

નિવેદન

મહાત્મા નિશ્ચલદાસજીએ હિંદી ભાષામાં રચેલી વેદાંતનો આ પ્રમાણુગ્રંથ ગુજરાતી ભાષામાં સંવત ૧૯૬૧માં શ્રી તનસુખરામ મનઃસુખરામ ત્રિપાઠીએ પ્રસિદ્ધ કરેલો, તે ધણી વખતથી અપ્રાપ્ય હોવાથી આ સંસ્થા તરફથી તેના પુનર્મુદ્રણરૂપે આ બીજી આવૃત્તિ પ્રસિદ્ધ થાય છે.

પ્રમાણુપ્રક્રિયા અને પ્રમેયપ્રક્રિયા એ વેદાંતની એ પ્રક્રિયાઓમાં આ પ્રમાણુપ્રક્રિયાનો ગ્રંથ અર્થાત્ સાધનગ્રંથ છે. આ એ પ્રક્રિયાઓ વિષે સ્વામીશ્રી પ્રકાશાનંદજીએ થોડી સમગૃહી આપેલી તે અહીં નીચે આપી છે :

દ્વે વિષે વેદિતવ્યે इति ह स्म यद्वद्विदो वदन्ति परा चैवापरा च ।

પરા અને અપરા એમ વિદ્યાઓ જાણવાની છે, એમ જ્ઞાતવેતાઓ કહે છે. તેમાં ઋગ્વેદ, યજુર્વેદ, સામવેદ, અથર્વવેદ, શિક્ષા, ટલ્પ, વ્યાકરણ, નિરુક્ત, છંદ અને ન્યોતિગ એ અપરા વિદ્યા છે અને જે વિદ્યા વડે તે જ્ઞાન જાણાય છે એ પરા વિદ્યા છે. અપરા વિદ્યા પરોક્ષ જ્ઞાનનો હેતુ છે. અપરા વિદ્યાના અનુષ્ઠાન દ્વારા પરા વિદ્યા પ્રાપ્ત થાય છે અને તે પરા વિદ્યા મોક્ષનો હેતુ છે.

વેદાંતશાસ્ત્રમાં ‘પંચદશી’ પ્રમેયપ્રક્રિયાનો પ્રતિપાદક ગ્રંથ છે અને ‘વેદાંત-પરિભાષા’ પ્રમાણુપ્રક્રિયાનો પ્રતિપાદક ગ્રંથ છે. આ બંને ગ્રંથોનો અભ્યાસ પ્રથમ કરવો પડે છે અને ત્યાર બાદ આગળ નાખ્યાદિ ગ્રંથોમાં પ્રવૃત્તિ થાય છે.

આથી સો વર્ષ પહેલાં વેદાંતશાસ્ત્રમાં રસ ધરાવતા જિજ્ઞાસુઓને-જેમને સંસ્કૃતનું જ્ઞાન ન હોય તેવા યુગ્મુઓને-વેદાંતશાસ્ત્રનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવા માટે

ઠાઈ સાધન નહોતું; તેથી મહાત્માશ્રી નિશ્ચલદાસજીએ ‘વિચારસાગર’ અને ‘વૃત્તિપ્રભાકર’ એ બે ભાષાગ્રંથો ખનાવ્યા. આ ભાષાગ્રંથો દ્વારા લોકોમાં વેદાંત-જ્ઞાનનો પ્રકાશ ફેલાયેલો છે. મુમુક્ષુઓ તેનો લાભ લઈ શકે છે અને ઘણીખરી વેદાંતપ્રક્રિયા ગ્રામ્ય કરવામાં આ ગ્રંથો ઉપયોગી થઈ પડે છે.

‘વિચારસાગર’ પ્રમેયગ્રંથ છે અને પંચદશીના આધારે રચાયેલો છે. તેનાથી પ્રમેયપ્રક્રિયાનો બોધ થઈ શકે છે. ‘વૃત્તિપ્રભાકર’ પ્રમાણુગ્રંથ છે અને તે વેદાંતપરિભાષાની દિશાથી રચાયેલો છે. ‘પ્રમાણુ’ એટલે અંતઃકરણની વૃત્તિ અને ‘પ્રમેય’ એટલે પ્રમાણન્ય જીવજ્ઞાની એકતાનો બોધ. તે દ્વારા વેદાંત-તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ સ્વાભાવિક જ લભ્ય અને વેદાંતશાસ્ત્રનું સાચું જ્ઞાન પ્રક્રિયાગ્રંથો બજાવવાથી જ થઈ શકે છે.

‘વિચારસાગર’નું ગુજરાતી ભાષાંતર તેમ જ ‘તત્ત્વજ્ઞાનસંધાન’નું ગુજરાતી ભાષાંતર સંસ્થાએ બહાર પાડેલું છે. તે પછી આ શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથ બહાર પાડવામાં આવે છે. તેનો વેદાંતતત્ત્વના નિઃશ્વાસુઓ અવસ્ય લાભ ઉઠાવશે એવી આશા છે.

આ ગ્રંથને સમગ્રવિતો ઉપોદ્ધાત આ પછીનાં પાનાંમાં આપ્યો છે, તે તરફ વાચકમંદુઓનું ધ્યાન દોરવામાં આવે છે.

મુખર્જી,
તા. ૨૦-૬-૫૬ }

‘સર્વ સાહિત્ય મુદ્રણાલય ટ્રસ્ટ’ના ટ્રસ્ટીઓ વતી
મનુ સુબેદાર (પ્રમુખ)

ઉપોદ્ધાત

આ સુપ્રસિદ્ધ છે કે, મિથ્યામુખ્યમય પ્રતીતયના દુ ખમય સ સારની અને દુ ખની ઉત્પત્તિ અગ્રાનથી છે, અને તેનો ખાધ તત્ત્વગ્રાનથી થાય છે, તથા તત્ત્વગ્રાનનું પરમ સાધન વેદાન્તશાસ્ત્ર છે તે શાસ્ત્રના શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનરૂપ અભ્યાસથી સ સાતના મિથ્યા સ્વરૂપનું તથા છત્ર-ચક્ષુની એકાત્મતાનું ગ્રાન ઉત્પન્ન થાય છે, જેથી કારણ સહિત પુનર્જન્મમરણાદિરૂપ કુયેશની અત્યંત નિવૃત્તિ રૂપ મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે મરુત લાપામા એ શાસ્ત્રના અનેક નાનામોટા ગ્રંથો બિન બિન ઉદ્દેશથી લખાયેલા છે, તથાપિ તે લાપા ન જાણનારા, પણ મોક્ષની આકાશારાજા-મુમુક્ષુ અધિકારીઓ અર્થે પ્રાકૃતમા પણ અનેક ગ્રંથો લખાયેલા છે અને લખાય છે તેમા હિંદુરયાની ભાષામા મદ્વાત્મા શ્રીનિશ્ચલ સત્ય એ શ્રીનિયારસાગર તથા શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર નામે બે ગ્રંથો રચ્યા છે

શ્રીનિયારસાગરમા, મુમુક્ષુઓને ઉપયોગી એવી વેદાન્તની બે પ્રક્રિયાઓ સુગમતાથી સમજાવ એવી ઉત્કૃષ્ટ રીતિએ પ્રકાશિત કરી છે એનો શુજરાતી અનુવાદ મારા પિતાશ્રી નિપાઠી મન મુખરામ સૂર્યરામે કેટલાક વર્ષ પૂર્વે પ્રસિદ્ધ કર્યો છે એથી નિશ્ચય તકવાનને ઉપયોગી તથા ખડનમડનપ્રધાન વૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથ છે, જેનું આ શુજરાતી ભાષાતર પ્રસિદ્ધ કરાય છે

જે જિજ્ઞાસુ અધિકારીઓએ વેદાન્તશાસ્ત્રમા વિચારસાગર કિવા તેની તુલ્ય કાટિના ગ્રંથોનો અભ્યાસ કર્યો હોય, તથા જેઓને ન્યાયશાસ્ત્રના મૂળ તત્ત્વોનું ગ્રાન હોય, તેઓને આ ગ્રંથના અભ્યાસમા બહુ કનેશ નહિ પડે, તેમ જ જેઓએ વેદાન્તશાસ્ત્રના વાત્ગ્રંથો વચ્ચે દર્શી, તેઓને પણ આ ગ્રંથ સક્ષિપ્ત સમ્બંધ રાખનાથી રચિકર થશે

વેદાન્તનો પરમ સિદ્ધાન્ત છે કે, 'અહં બ્રહ્માસ્મિ' (હું બ્રહ્મ છું) એ વૃત્તિરૂપ પ્રમાણાનથી, અપ્રમાણાનરૂપ સનિય ને બધ તેની નિવૃત્તિ અને પરમાત્મની પ્રાપ્તિ રૂપ જે મોક્ષ તે પ્રાપ્ત થાય છે તેથી 'વૃત્તિ'ના સ્વરૂપ, કારણ અને ફળ એમના સામાન્ય અને વિશેષરૂપે નિરૂપણની આવશ્યકતા છે આ ગ્રંથમા વૃત્તિનું સ્વરૂપ, તથા તેના પ્રમા-અપ્રમારૂપ ભેદ અને પ્રમાદિના કારણ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણાદિ, અને તેના વ્યવહાર સિદ્ધિરૂપ તથા મોક્ષસિદ્ધિરૂપ ફળ, એમનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરી તેઓને સુસ્પષ્ટ પ્રકાશિત કર્યો છે અને તેથી ગ્રંથનું નામ 'વૃત્તિપ્રભાકર' સાચું છે

આ ગ્રંથનું મુખ્ય અભિધેય-વૃત્તિ અને તેના કારણ પ્રમાણોનું નિરૂપણ છે અહીં 'વૃત્તિ' શબ્દ, શક્તિ, લક્ષણા આદિ શબ્દની વૃત્તિઓના અર્થમા નથી, કિંતુ તેનો અર્થ એતનરૂપ ગ્રાનથી બિન્ન તેથી ઉત્પન્ન, ગ્રાનરૂપ પરિણામવિશેષ છે સામાન્યતઃ અત કરણના કામ, ક્રોધ આદિ પરિણામ તથા ઈશ્વરના (માયાના

પરિણામરૂપ) ત્રિકાલાદિગત પશુ વૃત્તિ-શબ્દથી વ્યવહારાય છે, પણ તેટલો જ અર્થ અહીં અભિપ્રાય નથી.

પદાર્થમાત્રનું જ્ઞાન તે તે પદાર્થના નિર્દોષ લક્ષણના જ્ઞાનથી યાય છે. 'વૃત્તિ'નું પદાર્થ જ્ઞાન યદા તેના લક્ષણનું જ્ઞાન આવશ્યક છે; તેથી વૃત્તિનું પારિભાષિક લક્ષણ પ્રચારમમાં (૫૪ ૨ પકિત ૬ માં) જ પ્રચકારે કથ્યું છે કે:-

‘અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું જે પરિણામ તે વૃત્તિ કહેવાય છે.’

એ લક્ષણનાં પદોનો સંક્ષેપમાં અભિપ્રાય આમ છે:-

લક્ષણમાં અંતઃકરણમાં તથા અજ્ઞાનનું પરિણામ તેને વૃત્તિ કહી છે; તેમ ન કહેનાં જે માત્ર અંતઃકરણનું જ પરિણામ વૃત્તિ એમ કથ્યું છે. તો, નીચે લખેલા પ્રસંગોમાં અન્યામિદોષ પ્રાપ્ત થાત; કારણ કે યદપિ વક્ષ્યમાણ પ્રસંગો વસ્તુતઃ વૃત્તિ જ છે તથાપિ તે કેવળ અંતઃકરણના જ પરિણામ નથી. તે પ્રસંગો-(૧) માયાના પરિણામરૂપ જે વૃત્તિગત ઈશ્વરને છે તે, (૨) તથા કેવળ અવિદ્યાના પરિણામરૂપ મુમુક્ષિ તથા મૂર્ખાનું જ્ઞાન જે જીવને યાય છે તે, (૩) તથા તુલાવિદ્યાના પરિણામરૂપ રજતુલસપાંદિતગત છે તે, -એ સર્વ વૃત્તિ-ગતો છે, તથાપિ માત્ર અંતઃકરણનાં પરિણામો નથી, કિંતુ સાથે અજ્ઞાનનાં પણ પરિણામો છે; તેથી એ ઉક્ત પ્રસંગોમાં અન્યામિ દોષની પ્રાપ્તિ ન યાય તે સાર, વૃત્તિના લક્ષણમાં અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું જે પરિણામ તે વૃત્તિ એમ કથ્યું છે.

એ લક્ષણમાં પણ કેટલાએક દોષોનો અવકાશ રહેતો હોવાથી, એ લક્ષણ પણ પરિપૂર્ણ મનાય નહિ; કારણ કે જે કેવળ અંતઃકરણ અને અજ્ઞાનના પરિણામને વૃત્તિ કહે, તો જગતોગ્રન્થ વિષયરૂપ (પદાર્થરૂપ) પરિણામમાં વૃત્તિના લક્ષણની અનિવ્યાપ્તિ યાય. તે દોષના નિવારણ સારુ કોઈ પ્રચકારે લક્ષણમાં ‘પરિણામ’ એ શબ્દની પૂર્વે, પ્રકાશક એ પદ અધિક મૂકે છે.

તેથી ‘અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું પ્રકાશક (એવું જે) પરિણામ તે વૃત્તિ’- એમ લક્ષણ દલિત થયું.

અહીં આપેલાં પદોની સાધર્મિકતાનું પ્રકાશનતરે આમ પણ નિરૂપણ છે:

વૃત્તિ જગત્તથા હોવાથી, જે કેવળ ‘પ્રકાશક’ને જ ‘વૃત્તિ’ કહીએ, તો ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ યાય; કારણ કે વેદાંતસિદ્ધાંતમાં એક ચેતનમાત્ર જ સર્વ

* અજ્ઞાન એ શબ્દ માયા અથવા (ઈશ્વરસાધાર્મ્યથી) મૂલાવિદ્યા અને (અજ્ઞાનથી) દુઃખવિદ્યા, કિંવા પ્રકાશનતરે, ઈશ્વરસાધાર્મ્યથી અધિષ્ઠિત માયા, અને અજ્ઞાનથી અધિષ્ઠિત અવિદ્યા એમોનો વાયક છે.

+ સર્વ, ત્રિગુણિમા અવિદ્યાના અને દુઃખના પરિણામ—વિષયો (પ્રકારરૂપ) છે; અને અજ્ઞાનનું પરિણામ જે અનિરૂપ દાનો તે વિષયો (પ્રકારરૂપ) છે; અને રમેશનું તે ઈશ્વર. —વિષયો તથા વિષયીનો સંદર્શક છે.

+ પ્રકાશક એ જાણે અર્થ અજ્ઞાનનાશક એમ છે, અંધકારનાશક એમ નથી.

વિષય આદિનું પ્રકાશક છે. તે અતિવ્યાપ્તિ દોષના નિવારણ સારુ લક્ષણમાં 'પરિણામ' પદ છે, જેથી ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ ઘટી શકતી નથી, કારણ ચેતન એ અપરિણામી છે.

એથી જો 'પ્રકાશક પરિણામ એ વૃત્તિ' એટલું જ જો વૃત્તિનું લક્ષણ કહીએ, તો તેજસ્તત્ત્વમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય; કારણ કે તેજસ્તત્ત્વ એ વાયુતત્ત્વનું કાર્ય હોવાથી પરિણામ છે, અને પ્રકાશક પણ છે, તેથી લક્ષણમાં પ્રકાશક પદની પૂર્વે 'વિષયનો' એ પદનો નિવેશ કરવો જોઈએ, જેથી તેમાં અતિવ્યાપ્તિ ઘટી શકે નહિ. કારણ અપંચીકૃત તેજસ્તત્ત્વ એ વિષયનું પ્રકાશક નથી, પણ પણ તે તત્ત્વનાં કાર્યો-પંચીકૃત મહાતેજ, સૂર્ય આદિ છે તે, વિષયના પ્રકાશક છે.

એથી જો 'વિષયનો પ્રકાશક પરિણામ એ વૃત્તિ' એમ લક્ષણ કહીએ તોપણ સૂર્યાદિ પદાર્થોમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય; કારણ કે સૂર્ય વિદ્યુત-દીપ આદિ મહાતેજના 'પરિણામ' છે, અને ઘટાદિ 'વિષયના પ્રકાશક' પણ છે; પણ પોતે વૃત્તિરૂપ નથી તેથી એ અતિવ્યાપ્તિરૂપ દોષના નિવારણ સારુ 'અંતઃકરણનું' અને અગ્નિનું' એ જો પદોનો 'પરિણામ' પદની પૂર્વે નિવેશ કરવો ઘટે છે. એમ કરવાથી અતિવ્યાપ્તિદોષ પ્રાપ્ત થતો નથી. કારણ કે જો કે સૂર્યાદિ એ વિષયોના પ્રકાશક છે, પોતે પરિણામરૂપ છે, અને અગ્નિનાં પણ પરિણામ છે; તોપણ તે સૂર્યાદિ અંતઃકરણનાં પરિણામ નથી, અને તેથી તે (અંતઃકરણ અને અગ્નિ-એ જો) પદના નિવેશથી અતિવ્યાપ્તિદોષનું નિવારણ થાય છે.

કેવળ અંતઃકરણનું પરિણામ ન લખતાં, અંતઃકરણનું તથા અગ્નિનું પરિણામ એમ કથ્યું છે તેનું પ્રયોજન પહેલાં કહેલું છે.

એથી 'વિષયનો પ્રકાશક, અંતઃકરણ તથા અગ્નિનો (ગ્નિરૂપ) પરિણામ એ વૃત્તિ' એમ લક્ષણ ફલિત થાય છે.

પરંતુ, તે રીતિએ પણ લક્ષણ કેવળ નિર્દોષ રહેતું નથી; કારણ કે ગ્નિના કેટલાક પ્રકારો યદ્યપિ વૃત્તિગ્નિ છે, તથાપિ તેમાં ઉક્ત લક્ષણ ઘટતું નથી, અને તેથી તેઓમાં અવ્યાપ્તિદોષનો અવકાશ રહે છે જેમ કે, (૧) એક ઘટની પ્રતીતિ સમયે, વારંવાર આ-ઘટ આ ઘટ, (ઘટોયં, ઘટોયં इत्याकारक) એમ થતા 'ધારાવાદિક (નામક) ગ્નિ' અને (૨) તે (જ) આ દેવદત્ત (સોડયં દેવદત્તઃ) એ આકારક 'પ્રત્યક્ષિગ્નિગ્નિ' અને (૩) ભ્રમથી, રજન્યુમાં સર્પનું ગ્નિ, શુક્તિનું રજતરૂપે ગ્નિ આદિ જે 'પ્રાતિભાસિક ગ્નિનો,' તે સર્વ વૃત્તિરૂપ જ છે, તથાપિ તેમાં વિષયની પ્રકાશતા નામ અગ્નિનાશકતા નથી. તેથી ઉક્ત લક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષરૂપિત રહે છે તેથી કેટલાક અંધકારો 'વિષયનો પ્રકાશક' એ સ્થળે અસ્તિ વ્યવહારનો હેતુ એ પદોનો વિનિયોગ કરે છે તેથી અવ્યાપ્તિ દોષનું નિવારણ થાય છે; કારણ કે જે જે વૃત્તિમાં અગ્નિનાશકતા-

રૂપ પ્રકાશકતા છે, ત્યાં ત્યાં 'અસ્તિ' (અમુક પદાર્થ છે એવા) વ્યવહારની હેતુતા પણ છે; અને જે વૃત્તિમાં પ્રકાશકતા નથી (જેમ કે પ્રાતિભાવિક જ્ઞાન આદિ) ત્યાં પણ 'અસ્તિવ્યવહાર'ની હેતુતા છે, તેથી કરી અવ્યાપ્તિદોષનો પ્રસંગ આવતો નથી.

‘તસ્માદ્વા પતસ્માદાત્મત આકાશઃ સંભૂતઃ । આકાશદ્વાયુઃ । વાયો-
રગ્નિઃ । (તૈત્તિરીય ઉપનિષદ્) । એ શ્રુતિથી.
તેથી—

‘અસ્તિ વ્યવહારનો હેતુ એવો જે અંતઃકરણનું અને અજ્ઞાનનું પરિણામ તે વૃત્તિ.’ એ લક્ષણ ક્ષલિત થાય છે, અને તે નિર્દોષ હોવાથી સહજણ છે.

એ વૃત્તિજ્ઞાન પ્રમા અને અપ્રમા એ બેદથી એ પ્રકારનું છે. તેમાં પ્રમા વૃત્તિ એ (૧) પ્રત્યક્ષ, (૨) અનુમાન, (૩) ઉપમાન, (૪) શબ્દ, (૫) અર્થોપપત્તિ અને (૬) અનુપલબ્ધિ એ પદ્ધતિ બાહ્ય અને (૭) (સુખાદિગોચર) આત્મર, તથા (૮) ઈન્દ્રિયાગ્રિત, એ બેદોથી અષ્ટ પ્રકારનું છે. અને અપ્રમા એ યથાર્થ અને અયથાર્થ એ બેદોથી પ્રકારની છે. તેમાં (૯) યથાર્થ અપ્રમા તે યથાર્થ સ્મૃતિ છે અને અયથાર્થ અપ્રમા તે (૧) સંશય, (૨) ભ્રમ, (૩) તર્ક, (૪) સ્વપ્નભ્રમવૃત્તિ અને (૫) અયથાર્થ સ્મૃતિ એ બેદોથી પાંચ પ્રકારની છે, એ રીતિએ વૃત્તિજ્ઞાન ચતુર્દશ (૧૪) પ્રકારનું છે. તેમાં પ્રમાણુજન્ય જ્ઞાન તે પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે. તેથી પ્રમાજ્ઞાન કિંવા પ્રમાણિત યથા સારુ, પ્રમાણો અને તેનાં લક્ષણ સ્વરૂપ આદિનાં યથાર્થ જ્ઞાનની આવશ્યકતા છે. યદ્યપિ તે અનાત્માપ્રમણાદિ પદાર્થોની સાક્ષાત્ યથોપાદેય ભાષ્યકાર આદિ ઉદાસીન છે, તથાપિ અન્ય ગ્રંથકારોએ મુમુક્ષુઓ અર્થે તેને એક સાધનરૂપ ગણી અનેક ગ્રંથોમાં તેનું સંક્ષેપ વિસ્તારથી વિવેચન કર્યું છે. તેવા અનેક સંસ્કૃત ગ્રંથોના આશયનું તથા રહસ્યનું સંક્ષિપ્ત સંગ્રહણ આ ગ્રંથમાં છે.

લિખ્ય જિજ્ઞાસુ દર્શનિકોના મતમાં, પ્રમાણોની સંખ્યા અને તેનાં સ્વરૂપ, લક્ષણ આદિમાં ભેદ છે. તેમાં નારિતક મતોમાંનો એક પક્ષ ચારીક માત્ર પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ ગણે છે; અને તેથી અન્ય અનુમાનાદિને પ્રમાણ માનતો નથી. તથાપિ ઈન્દ્રિયોને ગોચર પદાર્થોનું જ્ઞાન અનુમાન વિના થતું નથી, ઈત્યાદિ કારણોથી બ્રહ્મ તથા આસ્તિક મતોમાં વૈજેયિકો, પ્રત્યક્ષ સાથે અધિકમાં અનુમાનને પણ પ્રમાણ માને છે. સાંખ્ય તથા યોગદર્શનિકો વિશેષમાં શબ્દપ્રમાણ માની તથા પ્રમાણો ગણે છે. નૈવાયિકો, પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દ, એમ ચાર પ્રમાણો માને છે. મીમાંસકોમાં પ્રમાકરના અનુવાયીઓ અર્થોપપત્તિ સહિત પાંચ પ્રમાણો માને છે; અને વેદાંતદર્શનાનુસારીઓ તથા બાટ મીમાંસકો એ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન, શબ્દ, અર્થોપપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ એમ છ પ્રમાણો માને છે.

કેટલાએક એ પદ્ પ્રમાણોમાં શબ્દ અને પ્રત્યક્ષ એ બે પ્રમાણોને મુખ્ય અને પ્રયજ્ઞ માને છે; કારણ કે અપરોક્ષાનુભૂતિ કિંવા સાક્ષાત્કારમાં સામાન્યતઃ પ્રથમ યથાર્થવક્તા આપ્ત પુરુષના શબ્દથી પરોક્ષજ્ઞાન યર્ષ, અનુમાનાદિ અન્ય પ્રમાણોના સંવાદથી દ્વ પરોક્ષજ્ઞાન યર્ષ, આપ્ત પુરુષોએ નિર્દિષ્ટ માર્ગ અનુસાર પ્રયત્ન કરતાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે અને તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અન્ય પ્રમાણોથી ઉત્પન્ન પ્રમાણિતજ્ઞાનથી અભિન્ન નથી હોતું, ત્યારે તેની સત્યતામાં કોઈ પણ શંકા કે વિવાદને અવકાશ રહેતો નથી.

આ યથાર્થનામ વૃત્તિપ્રમાકર ગ્રંથમાં વૃત્તિના લક્ષણપૂર્વક ક્રમે કરી ઉપર જણાવેલાં પદ્ પ્રમાણોનાં લક્ષણ, સ્વરૂપનિર્ણય, તેઓ સંબંધમાં મતાન્તરો, અને તેઓના ગુણદોષોનું વિવેચન પ્રકાશ ૧ થી ૬ સુધીમાં કયું છે. વૃત્તિઓના બેદ તથા તેના અંગમાં અનિવચનીયાદિ ખ્યાતિઓનું નિરૂપણ સપ્તમ (૭) પ્રકાશમાં છે. તથા અંતિમ અષ્ટમ (૮) પ્રકાશમાં, જીવસ્વરૂપ તથા ઈશ્વરસ્વરૂપ અને આધિધાનના નિરૂપણપૂર્વક, વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન તથા કલ્પિતની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષનું વિવેચન છે. એ પ્રકાશોમાં નિરૂપિત વિષયોનાં વિશેષનામ આદિ અનુક્રમાંકથી જણાશે.

આ ગ્રંથના કર્તા સાધુ નિશ્ચલદાસની વિદ્વતાથી આકર્ષીત, પંડિતગ્રિય વિદ્વાન છુંદીકોટાના મહારાજ રામસંહે સત્સમાગમાર્થ અતિ સન્માનપૂર્વક પોતાની રાજધાનીમાં તેઓને રાખ્યા હતા. તેવામાં નિશ્ચલદાસજીએ આ ગ્રંથ સપ્ત પ્રકાશપર્યંત રચી તેને 'વૃત્તિદીપિકા' નામ આપ્યું હતું, અને તે ગ્રંથ મહારાજશ્રીએ પોતાના નગરમાં જ છપાવ્યો હતો. પછી વિક્રમાર્ક સંવત ૧૯૨૦માં દિલ્હીમાં અષ્ટમ પ્રકાશરૂપ વૃદ્ધિ કરી એ ગ્રંથનું 'વૃત્તિપ્રમાકર' નામ રાખ્યું છે.

શ્રીવૃત્તિપ્રમાકરનું ગુજરાતી ભાષાંતર પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન રા. મણિલાલ નશુભાઈ દિવેદીએ પ્રથમ 'સુન્શન' માસિક પત્રમાં (પુરતક ૯. અંક ૧. ઓક્ટોબર સન ૧૮૯૩) આરંભેલું. તે આ ગ્રંથના પૃષ્ઠ ૩૩૬ સુધી પ્રકટ થયું છે તેટલું થયું હતું. વૃત્તિપ્રમાકરના શેષ રહેલા ભાગનું ભાષાંતર આ લેખકે કયું છે.

રા. સાક્ષર શ્રી મણિલાલે અનેક વિષયો ઉપર નાના મોટા લેખો તથા ગ્રંથો ગુજરાતી તેમ જ ઇંગ્લિશ ભાષામાં લખ્યા છે, જેથી તેઓની કીર્તિ યુરોપ, અમેરિકા પર્યંત ફેલાઈ છે, અને તેના વાચનથી બહુ લોકોના જ્ઞાનમાં વૃદ્ધિ આદિ શુભ ફળો થતાં અને થાય છે. પ્રારબ્ધયોગથી તેઓશ્રીની સદ્ગતિ અકાળે થતાં, તેઓના વિચાર તથા લેખોના પરિપાકનો લાભ ગુણજ્ઞોને મળવામાં વિચ્છેદ થયો છે, એ શોચનીય છે.

એવા પંડિતોના ગ્રંથો જેમ ચિરંજીવી હોય છે તેમ તેઓનાં શરીર પણ દીર્ઘંજીવી હો એમ ઈશ્વર પ્રતિ પ્રાર્થના છે.

અનુક્રમ

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
	પ્રત્યક્ષપ્રમાણ	
	મ ગલ	૧
૧	વૃત્તિનું સામાન્ય લક્ષણ અને તેના ભેદ	૨
૨	પ્રમાણનિરૂપણ	૭
૩	કરણનક્ષણ	૮
૪	પ્રત્યક્ષપ્રમાના ભેદ	૧૦
૫	શ્રોત્રજપ્રમાનિરૂપણ	૧૧
૬	ત્વાચપ્રમાનિરૂપણ	૧૭
૭	ચક્ષુષપ્રમાનિરૂપણ	૨૦
૮	રાસનપ્રમાનિરૂપણ	૨૩
૯	ધાણુજપ્રમાનિરૂપણ	૨૪
૧૦	માનસપ્રમાનિરૂપણ	૨૫
૧૧	પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર	૨૮
૧૨	જ્ઞાનના આશ્રયનો વિચાર	૨૯
૧૩	બમજ્ઞાનવિચાર	”
૧૪	વસ્તુજ્ઞાનમા વિશેષજ્ઞાનની હેતુતા	૩૦
૧૫	વિશેષણ અને વિશેષ્યનું સંરૂપ	૩૨
૧૬	વિશેષણનિશેષજ્ઞાનભેદપૂર્વક ન્યાયાનુસારબ્રમ	૩૪
૧૭	વેદાતાનુમાર ઇન્દ્રિયઅજન્ય બ્રમ	૩૬
૧૮	ન્યાયવેદાતની અન્યવિલક્ષણતા	૩૭
૧૯	વાચસ્પતિના મતનો સારદષ્ટિથી અગીકાર	૩૮
૨૦	પ્રત્યક્ષવિચારભેદ	૪૧
૨૧	પ્રત્યક્ષપ્રમાનો ઉપસંહાર	૪૨
	અનુમાનપ્રમાણ	
૨૨	અનુમિતિસામગ્રી	૪૨
૨૩	અનુમિતિજ્ઞાનમા વ્યાપ્તિજ્ઞાનની અપેક્ષા	૪૫
૨૪	ન્યાયાનુસાર અનુમિતિક્રમ	૪૬
૨૫	મીમાંસામત	૪૭
૨૬	અદ્વૈતમત	૪૮
૨૭	વ્યાપ્તિ-રૂપિતિ-મરકાર-ન્યાયપારતાવિકલ્પ	”
૨૮	સ્વાર્થાનુમિતિ	૫૦

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૨૯	પરાધીનુમિતિ અને તક'	૫૧
૩૦	તક' સહિત પરાધીનુમાનનું સ્વરૂપ... ..	૫૩
૩૧	વેદાંતમાં અનુમાનનું પ્રયોજન	,,

શબ્દપ્રમાણ

૩૨	અથ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણ	૫૪
૩૩	શાબ્દીપ્રમાણો પ્રકાર	,,
૩૪	શક્તિવૃત્તિ	૫૬
૩૫	શાબ્દીપ્રમાણત શક્તિવાદ	૫૭
૩૬	વાક્યપ્રકાર	૬૦
૩૭	લક્ષણાવૃત્તિ નામક શબ્દશક્તિ	૬૧
૩૮	વાક્યાર્થજ્ઞાન	૬૨
૩૯	લક્ષણાપ્રકાર	૬૪
૪૦	ગૌણીવૃત્તિ	૭૧
૪૧	વ્યંજનાવૃત્તિ	,,
૪૨	લક્ષણાભેદ	૭૨
૪૩	શાબ્દબોધકેતુતા	૭૬
૪૪	મહાવાક્યમાં લક્ષણાનો ઉપયોગ	૭૮
૪૫	મહાવાક્યોમાં શક્તિવૃત્તિ	૮૧
૪૬	મીમાંસાનો મત	૮૭
૪૭	વૃત્તિકારનો મત	,,
૪૮	વૈદિકવાક્યતાત્પર્યલિંગ	૯૦
૪૯	શાબ્દજ્ઞાનસહકારી	૯૧
૫૦	ઉત્કટ જિજ્ઞાસાની બોધકેતુતા	૯૭
૫૧	વેદસ્વરૂપવિચાર	૯૯

ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ

૫૨	ઉપમાન અને ઉપમિતિનું દ્વિધા સ્વરૂપ	૧૦૪
૫૩	વેદાંત અનુસાર ઉપમાનોપમિતિ	૧૦૬
૫૪	વિચારસાગરમાં ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિ કહેવાનો અભિપ્રાય	,,
૫૫	પૂર્વોક્ત ઉપમાવિલક્ષણ ઉપમાનોપમિતિ	૧૦૮
૫૬	વેદાંતપરિભાષા અને તેની ટીકાનું ખંડન	,,
૫૭	કરણલક્ષણ	૧૧૦

અર્થોપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ

૫૮	ન્યાયમાં અર્થોપત્તિનો અનંગીકાર	૧૧૪
૫૯	વેદાંતમાં અન્યથા અનુમાન અને અર્થોપત્તિ	૧

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૬૦	અર્થોપત્તિ પ્રમાણ તથા પ્રમા	૧૧૭
૬૧	અર્થોપત્તિનું જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણ	૧૧૮
અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ		
૬૨	અભાવલક્ષણ	૧૨૧
૬૩	પ્રાચીન મતાનુસાર અભાવલક્ષણતા	૧૨૩
૬૪	નવીન મતાનુસાર અભાવલક્ષણતા	"
૬૫	અભાવનું દ્વિતીય લક્ષણ	૧૨૪
૬૬	અન્યોન્યાભાવ	૧૨૫
૬૭	નવીન રીતિ અનુસાર સંસર્ગાભાવ	૧૨૮
૬૮	સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ	૧૩૨
૬૯	સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ, અન્યોન્યાભાવનો અવિરોધ	૧૩૫
૭૦	પ્રાચીન મતાનુસાર વિરોધાવિરોધ	"
૭૧	સામયિકાભાવરથાને અનિત્ય અત્યંતાભાવ	૧૪૭
૭૨	એ મતનું ખંડન	૧૪૮
૭૩	ઘટપ્રધ્વંસનો પ્રાગભાવ	૧૫૦
૭૪	ઉક્ત મતખંડન અને અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ	૧૫૧
૭૫	સામયિકાભાવનો પ્રાગભાવ	૧૫૨
૭૬	અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ	"
૭૭	ઘટાન્યોન્યાભાવતા અત્યંતાભાવની ઘટત્વરૂપતા	૧૫૩
૭૮	અત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ	૧૫૪
૭૯	અભાવપ્રતિયોગિક અન્યોન્યાભાવ	૧૫૬
૮૦	ઉક્ત ન્યાયમત અને વેદાંતમત	૧૫૭
૮૧	અનંતપ્રધ્વંસાભાવનું ખંડન	૧૬૧
૮૨	અન્યોન્યાભાવ	૧૬૨
૮૩	અભાવપ્રમા	૧૬૪
૮૪	સિદ્ધાંતમત	"
૮૫	સિદ્ધાંતમાં અભાવઅભ્યાદિમાં અન્યથાખ્યાતિ	૧૬૫
૮૬	અનુપલ્લભાદિ સામગ્રી	૧૬૭
૮૭	અનુપલ્લભનિર્ણય	૧૭૦
૮૮	ઉદાહરણ	૧૭૭
૮૯	જે ઉદ્રિપથી આરોપ તેથી પ્રત્યક્ષ	૧૭૮
૯૦	ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રમાણસામગ્રી	૧૮૨
૯૧	મીમાંસા-વેદાન્ત-ન્યાય	૧૮૩
૯૨	વેદાંતરીતિથી ઉદ્રિપઅજ્ઞાન્ય પ્રત્યક્ષ	૧૮૫
૯૩	પ્રત્યક્ષિતા અને અભિજા, પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ આદિ પરાક્ષ જ્ઞાનનો નિર્ણય ૧૮૬	

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૯૪	ઇન્દ્રિયઅજન્યપ્રત્યક્ષ	૧૮૯
૯૫	અભાવગ્તાનની સર્વત્ર પરાક્ષતા...	૧૯૦
૯૬	અનુપલબ્ધિપ્રમાણ ઉપર શંકા-સમાધાન ...	૧૯૭
૯૭	અનુપલબ્ધિનિરૂપણનો ઉપયોગ	૨૦૪
વૃત્તિભેદ સ્વતઃપ્રમાણત્વાદિનિરૂપણ		
૯૮	ઉપાદાન (સમવાયી), અસમવાયી, નિમિત્ત, સંયોગ ...	૨૦૫
૯૯	અસમવાયિકરણખંડન	૨૦૯
૧૦૦	વૃત્તિગ્તાનનાં નિમિત્તોપાદાન	૨૧૪
૧૦૧	પ્રત્યક્ષ	૨૧૫
૧૦૨	સંશયરૂપ ભ્રમ	૨૨૪
૧૦૩	નિશ્ચયરૂપ ભ્રમગ્તાન	૨૨૭
૧૦૪	અધ્યાસલક્ષણ	૨૨૮
૧૦૫	અન્યોન્યાધ્યાસ	૨૩૦
૧૦૬	અનાત્મામાં અધ્યસ્ત આત્માની પરમાર્થ સત્તા ...	૨૩૨
૧૦૭	અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ	૨૩૩
૧૦૮	ભાવાભાવનું એકાધિકરણત્વ	૨૪૪
૧૦૯	અધ્યાસ પ્રસંગે ચાર શંકા	૨૩૫
૧૧૦	ઉક્ત શંકાનું સમાધાન	૨૩૬
૧૧૧	અધ્યાસભેદનુવાદ	૨૩૮
૧૧૨	અનિર્વચનીયખ્યાતિ-સાંપ્રદાયિક મત	૨૪૧
૧૧૩	અનિર્વચનીયખ્યાતિ ઉપર શંકા-સમાધાન	૨૪૩
૧૧૪	કવિતાક્રિંક ચક્રવર્તી નૃસિંહ ભટ્ટનો મત	૨૪૫
૧૧૫	અધ્યાસકારણના વિષે પંચપાદિકાવિવરણકાર ...	૨૪૫
૧૧૬	પંચપાદિકા અને સંક્ષેપશારીરકના મતમાં વિલક્ષણના ...	૨૪૫
૧૧૭	વિષયઉપદિત અને વૃત્તિઉપદિત ચેતન	૨૪૭
૧૧૮	ઇદંમાકારપ્રમાયી બ્રમગ્તાન વિષે મતાંતર	૨૪૮
૧૧૯	કવિતાક્રિંક ચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાય	૨૫૧
૧૨૦	ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્ય (ધર્મી) જ્ઞાનવાદીની શંકા ...	૨૫૧
૧૨૧	ધર્મીજ્ઞાનવાદી ગ્રામ્પીન આચાર્યનો મત	૨૫૫
૧૨૨	ઉક્ત મતનાં ઉપાધ્યાયનાં શંકા-સમાધાન	૨૫૬
૧૨૩	ઉપાધ્યાયકૃત ખંડન	૨૫૮
૧૨૪	ધર્મીજ્ઞાનવાદીનો પ્રત્યુત્તર અને તેનું પુનઃ સમાધાન ...	૨૫૯
૧૨૫	ધર્મીજ્ઞાનવાદીની શંકા અને સમાધાન	૨૬૧
૧૨૬	ઉપાધ્યાયના મતમાં શંકા	૨૬૩
૧૨૭	અધ્યાસમાં દેવતા ઉપયોગ વિષે મત	૨૬૫

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૧૨૮	શંખ્યીતતા વિષે ધર્મીજ્ઞાનવાદી અને ઉપાધ્યાય, ...	૨૬૫
૧૨૯	ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન અને ઉપાધ્યાયની શંકા ...	૨૬૭
૧૩૦	તિક્તારસાધ્યાસની રસનાગોચરતાપૂર્વક ઉપાધ્યાયમત ...	૨૬૯
૧૩૧	ઉપાધ્યાયમતની વિરુદ્ધતા અને ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન ...	૨૭૦
૧૩૨	તિક્તારસાધ્યાસને વિષે અન્ય ઉક્તિ અને ખંડન ...	૨૭૨
૧૩૩	મુખ્ય સિદ્ધાંતનું કથન ...	૨૭૩
૧૩૪	ઉક્ત દોષ પરિહાર ...	"
૧૩૫	સર્પોદિ અધ્યસમા ચાર મત ...	૨૭૪
૧૩૬	અનિર્વચનીય ખ્યાતિમાં ચારે મતનો અનુવાદ ...	૨૭૮
૧૩૭	સત્ખ્યાતિ ...	૨૭૯
૧૩૮	સત્ખ્યાતિવાદનું ખંડન ...	"
૧૩૯	શુક્તિમાં સત્ય રજતની સામગ્રીનો અંગીકાર અને તેનું ખંડન ...	૨૮૦
૧૪૦	સત્ખ્યાતિવાદીનું સમાધાન અને તે ઉપર ખંડન ...	૨૮૧
૧૪૧-૧૪૨	રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક રજતની નિવૃત્તિ ...	"
૧૪૩	સત્ખ્યાતિવાદમાં પ્રથમ દોષ ...	૨૮૨
૧૪૪	ત્રય પ્રકારની અસત્ખ્યાતિ-તેમાં શન્યવાદીની અસત્ખ્યાતિ ...	૨૮૪
૧૪૫	તાત્ત્વિકરીતિથી અસત્ખ્યાતિ ...	૨૮૫
૧૪૬	ન્યાયરીતિથી અસત્ખ્યાતિવાદ ...	૨૮૬
૧૪૭	અસત્ખ્યાતિખંડન ...	"
૧૪૮	આત્મખ્યાતિ ...	૨૮૭
૧૪૯	આત્મખ્યાતિખંડન ...	૨૮૮
૧૫૦	આત્મખ્યાતિના પ્રકારનો અનુવાદ ...	"
૧૫૧	બાહ્ય માનનાર આત્મખ્યાતિનું ખંડન ...	૨૮૯
૧૫૨	આત્મખ્યાતિ અને અદૈતસિદ્ધાંત ...	૨૯૦
૧૫૩	ગૌરવદોષપરિહાર ...	૨૯૨
૧૫૪	અન્યથાખ્યાતિ ...	૨૯૩
૧૫૫	વિચારસાગરોક્ત દ્વિવિધ અન્યથાખ્યાતિ ...	"
૧૫૬	પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન ...	૨૯૫
૧૫૭	લૌકિક અને અલૌકિક સંનિકર્ષ ...	૨૯૬
૧૫૮	અનિર્વચનીયખ્યાતિ પરત્વે ઉક્ત સંનિકર્ષનો અનુવાદ ...	૩૦૧
૧૫૯	અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ ...	૩૦૩
૧૬૦	ઉક્તદોષપરિહારપૂર્વક શ્રમજ્ઞાનની ઈદ્રિયઅજ્ઞાના ...	૩૦૫
૧૬૧	અનિર્વચનીયવાદને વિષે ન્યાયઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર ...	૩૧૨
૧૬૨	અખ્યાતિવાદ ...	૩૧૬

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૧૬૩	અખ્યાતિવાદ ઉપર શંકાસમાધાન	૩૧૭
૧૬૪	અખ્યાતિવાદખંડન	૩૨૧
૧૬૫	શ્રમજ્ઞાનવાદીના મતમાં આરોપેલા દોષનું સમાધાન...	૩૨૫
૧૬૬	પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વસ્વરૂપ	૩૨૬
૧૬૭	પરતઃપ્રામાણ્યવાદ	૩૨૭
૧૬૮	પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહ	૩૨૮
૧૬૯	સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ	૩૩૩
૧૭૦	પ્રમાકરમત	"
૧૭૧	સુરારિમિથ	"
૧૭૨	ભદ્રસિદ્ધાંત	૩૩૪
૧૭૩	ન્યાયવૈશેષિક	૩૩૫
૧૭૪	ન્યાયવૈશેષિકખંડન	૩૩૬
૧૭૫	સુરારિમિથનું ખંડન	૩૩૮
૧૭૬	ભદ્રમતખંડન	"
૧૭૭	પ્રમાકરમતખંડન	૩૩૯
૧૭૮	સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ	"
૧૭૯	પરતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ	૩૪૦
૧૮૦	અખ્યાતિવાદનો પરિહાર	૩૪૨
૧૮૧	બ્રાંતિજ્ઞાન અને વૃત્તિભેદ	૩૪૩
અવેશ્વરસ્વરૂપ-વૃત્તિપ્રયોજન-કલ્પિત-નિવૃત્તિ-નિરૂપણ		
૧૮૨	વૃત્તિપ્રયોજન	૩૪૪
૧૮૩	અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય	"
૧૮૪	અજ્ઞાનનિરૂપણ	"
૧૮૫	અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ માનવામાં શંકા	૩૪૫
૧૮૬	એ શંકાનું સમાધાન	૩૪૬
૧૮૭	અવેશ્વરવિચાર	૩૪૭
૧૮૮	મુક્તા હવનો શ્રદ્ધાથી અભેદ	૩૪૮
૧૮૯	પદ્ અનાદિ તથા વિવિધ ચેતન... ..	"
૧૯૦	વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કરેલા ચેતનના ચાર ભેદ	૩૪૯
૧૯૧	ખિંબ, પ્રતિખિંબ અને આભાસ	"
૧૯૨	આભાસવાદનુસાર અવશ્યાભેદવાક્ય	૩૫૦
૧૯૩	કૂટસ્થ અને શ્રદ્ધાના અભેદમાં અભેદસામાનાધિકરણ	"
૧૯૪	વિવરણકાર	"
૧૯૫	એ સમાધાનનું તાત્પર્ય... ..	૩૫૧
૧૯૬	વિદ્યારણ્ય ચેતનના ચાર ભેદ	૩૫૨

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૧૯૭	બુદ્ધિવાસનામાં પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એનું ખંડન ...	૩૫૨
૧૯૮	આનંદમયકોશની ઈશ્વરતાનું ખંડન સર્વગતા ...	૩૫૩
૧૯૯	માકુકયોક્ત આનંદમયની સર્વગતા ...	૩૫૪
૨૦૦	વિચારણ્યસ્વામીનું આનંદમયની ઈશ્વરતામાં તાત્પર્ય નથી ...	૩૫૫
૨૦૧	ચેતનના ત્રણ ભેદનો સર્વને સ્વીકાર છે ...	૩૫૬
૨૦૨	ભોક્ષણમાં જીવનો શુદ્ધ બ્રહ્મ સાથે અથવા ઈશ્વર સાથે અભેદ ..	૩૫૭
૨૦૩	વેદાંતસિદ્ધાંતમાં પ્રક્રિયાભેદ ...	૩૫૮
૨૦૪	અવરહેદવાદ ...	૩૫૯
૨૦૫	એ પક્ષનું ખંડન ...	૩૬૦
૨૦૬	એ મત સ્વીકારવામાં વિચારણ્યસ્વામીનો અભિપ્રાય...	..
૨૦૭	અવરહેદવાદથી સમાપ્તિ ...	૩૬૧
૨૦૮	સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ
૨૦૯	નાનાવિધ વેદાંતપ્રક્રિયાનું તાત્પર્ય ...	૩૬૩
૨૧૦	જીવ-ઈશ્વર વિષે સર્વ અંધકારોનો નિર્ણય ...	૩૬૪
૨૧૧	વિચરણકારની રીતિ અનુસાર પ્રતિબિંબ
૨૧૨	વિચારણ્ય અને વિચરણકાર ...	૩૬૫
૨૧૩	ઉભય પક્ષની ઉપાદેયતા ...	૩૬૬
૨૧૪	ત્રિમપ્રતિબિંબ અભેદ ...	૩૬૭
૨૧૫	પ્રતિબિંબ અને આભાસનો ભેદ...	..
૨૧૬	પ્રતિબિંબની છાયારૂપતાનો નિષેધ
૨૧૭	પ્રતિબિંબની ત્રિમિત્રદ્રવ્યરૂપતા
૨૧૮	ઉભય પક્ષમાં અજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ...	૩૬૯
૨૧૯	મૂલાજ્ઞાન તુલાજ્ઞાન વિષે શંકા
૨૨૦	ઉક્ત શંકાનું શીર્ષ અંતની રીતિથી સમાધાન ...	૩૭૦
૨૨૧	ઉક્ત શંકાનું અન્ય અંધકારોની રીતિથી સમાધાન...	..
૨૨૨	મૂલાજ્ઞાન તુલાજ્ઞાન વિષે શંકાકે વિચાર
૨૨૩	અધિજ્ઞાનભેદ ...	૩૭૧
૨૨૪	મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા
૨૨૫	તુલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનનારનો મત ...	૩૭૨
૨૨૬	ઉક્ત મતનિષેધ અને મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ...	૩૭૩
૨૨૭	મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ઉપર શંકા
૨૨૮	ઉક્ત શંકાનું સમાધાન ...	૩૭૪
૨૨૯	એકદેશીની રીતિ અનુસાર બાધલક્ષણ
૨૩૦	બાધવત્ત્વ અને પ્રતિબિંબાધ્યાસબાધ ...	૩૭૫
૨૩૧	મુખ્યદર્શણાદિક અધિજ્ઞાનજ્ઞાનની હેતુતા ...	૩૭૬

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૨૩૨	મુખ્યપર્યાલોકના માનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા ...	૩૭૬
૨૩૩	પદ્મપાદાચાર્યનો મત	૩૭૮
૨૩૪	ઉક્ત શંકાનું સમાધાન	૩૭૯
૨૩૫	તુલામાન, મૂલામાન અને પંચપાદિકા	૩૮૦
૨૩૬	સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન	૩૮૨
૨૩૭	તુલામાનની સ્વપ્ન વિષે ઉપાદાનતા	,,
૨૩૮	એ ઉપર શંકા	૩૮૩
૨૩૯	સમાધાન	,,
૨૪૦	બ્યાવહારિક જીવજગતને સ્વપ્નના જીવજગતની અધિષ્ઠાનતા ...	૩૮૪
૨૪૧	ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા	,,
૨૪૨	અહંકારાવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા	,,
૨૪૩	અહંકારાવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા	૩૮૫
૨૪૪	અમાનની વિશેષશક્તિનો નાશ	,,
૨૪૫	વાસ્તવિક અધિષ્ઠાનતા અંતઃસ્થ ચેતનની સંભવે	,,
૨૪૬	અંતઃસ્થ અહંકારાવચ્છિન્ન ચેતનને અધિષ્ઠાનયોગ્યતા ...	૩૮૬
૨૪૭	બાહ્યઆંતરસાધારણુદેશસ્થ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા ...	,,
૨૪૮	અહંકારાવચ્છિન્ન ચેતનના પ્રકાર	૩૮૭
૨૪૯	સંક્ષેપશારીરક	,,
૨૫૦	શંકાસમાધાન અને સ્વપ્નપ્રકાશ	૩૮૮
૨૫૧	અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમનો મત	,,
૨૫૨	અદ્વૈતદીપિકાના મતની સમીચીનતા	૩૮૯
૨૫૩	રજ્જુસર્પીદિની તુલામાનને ઉપાદાનતા	૩૯૦
૨૫૪	સ્વપ્નાધિષ્ઠાન આત્માની સ્વયંપ્રકાશતા	,,
૨૫૫	સ્વતઃ અપરોક્ષ આત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા	,,
૨૫૬	દષ્ટિશ્રુષ્ટિ અને સૃષ્ટિદષ્ટિવાદ	૩૯૧
૨૫૭	સૃષ્ટિદષ્ટિવાદ	,,
૨૫૮	આ ઉપર શંકા	૩૯૨
૨૫૯	અદ્વૈતદીપિકાકૃત સમાધાન	,,
૨૬૦	દ્વૈતવાદીઓની અન્ય પ્રકારે શંકા	૩૯૩
૨૬૧	આ આક્ષેપનું ઉક્ત સમાધાન	૩૯૪
૨૬૨	અદ્વૈતદીપિકાકૃત સમાધાન અને સત્તામેદ તથા એકસત્તા ...	,,
૨૬૩	નિશ્ચલતાસોક્ત સમાધાન	૩૯૫
૨૬૪	ઉક્ત આક્ષેપનું અન્ય ગ્રંથકારોક્ત સમાધાન	,,
૨૬૫	પાંચ પ્રકારે પ્રપંચ સત્યત્વનો પ્રતિલેખ-તત્ત્વશુદ્ધિકાર ...	૩૯૬
૨૬૬	અન્ય રીતે પ્રતિલેખ	૩૯૭

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૨૬૭	ન્યાયમુધાકારની રીતિથી પ્રખંચસત્ત્વનો પ્રતિદેષ ...	૨૬૭
૨૬૮	અન્ય આચાર્યની રીતિ ...	૨૬૮
૨૬૯	સંક્ષેપશારીરકની રીતિ ...	"
૨૭૦	કર્મની ગ્હાનસાધનતા ...	૨૬૯
૨૭૧	ભાષ્યકાર ...	"
૨૭૨	વાચરપતિ ...	"
૨૭૩	નિવરણકાર ...	૪૦૦
૨૭૪	આ બે મત ઉપર શંકા ...	૪૦૧
૨૭૫	એ શંકાનું સમાધાન ...	"
૨૭૬	વર્ણધર્મનો વિદ્યામાં ઉપયોગ ...	૪૦૨
૨૭૭	કલ્પતરુકાર ...	"
૨૭૮	સંક્ષેપશારીરક ...	૪૦૩
૨૭૯	કર્મ અને સંન્યાસ ...	"
૨૮૦	સંન્યાસની શ્રવણસાધનતા ...	"
૨૮૧	સંન્યાસને દષ્ટકલ્પેતુતા ...	"
૨૮૨	ક્ષત્રિય-વૈશ્યનો અધિકાર ...	૪૦૪
૨૮૩	કોઈના મતથી અધિકાર નથી ...	"
૨૮૪	બ્રહ્મશ્રવણને વિષે જ અધિકાર ...	"
૨૮૫	વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે અધિકાર ...	૪૦૫
૨૮૬	વાર્તિકકાર ...	"
૨૮૭	અન્યપ્રકાર વ્યવસ્થા ...	"
૨૮૮	શૂદ્રનો શ્રવણને વિષે અનધિકાર ...	૪૦૬
૨૮૯	શૂદ્રનો વેદમિત્ર પુરાણાદિશ્રવણમાં અધિકાર ...	૪૦૭
૨૯૦	અંસજ્ઞદિને તત્ત્વગ્હાનનો અધિકાર ...	"
૨૯૧	મનુષ્યમાત્રને ભગવદ્ભક્તિ અને તત્ત્વગ્હાનનો અધિકાર ...	૪૦૮
૨૯૨	તત્ત્વગ્હાનથી અગ્હાનનિવૃત્તિ વિશે શંકા ...	"
૨૯૩	એ શંકાનું સમાધાન ...	"
૨૯૪	અવિદ્યાલેશ ...	૪૦૯
૨૯૫	(એ શંકાનું કોઈકે આચાર્યની રીતિએ સમાધાન) ...	"
૨૯૬	(ઉક્ત સમાધાનનો અસંભવ) ...	"
૨૯૭	(અવિદ્યાલેશના ત્રણ પ્રકાર) ...	"
૨૯૮	(એ સંબંધમાં સર્વગ્રાંથમુનિનો મત) ...	"
૨૯૯, ૩૦૦	(અવિદ્યાના નિવૃત્તિકાળમાં તત્ત્વગ્હાનની નિવૃત્તિની રીતિ) ...	૪૧૧
૩૦૧	(એ સંબંધમાં પંચપાદિકાકારનો મત) ...	"
૩૦૨	(ઉત્તમ અને મધ્યમ અધિકારી બેદથી તત્ત્વગ્હાનનાં બે સાધનો) ...	૪૧૨
૩૦૩	(એ બે પક્ષમાં પ્રસંગ્યાનને તત્ત્વગ્હાનની કરણતાપ્રમાણતા) ...	"

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૩૦૪	(ભામતીકાર વાચરપતિના મતમાં પ્રસંખ્યાનને મનની સહકારિતા અને મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કારણતા ૪૧૩	૪૧૩
૩૦૫	(અદ્વૈત ગ્રંથનો મુખ્ય મત : એકાગ્રતા સહિત મનને સહકારિતા અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કારણતા) ,	,
૩૦૬	(શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં શંકા-સમાધાન) ... ૪૧૪	૪૧૪
૩૦૭	(અન્ય ગ્રંથની રીતિએ કરી શબ્દને અપરોક્ષ-જ્ઞાનની જનકતા) ૪૧૫	૪૧૫
૩૦૮	(અન્ય ગ્રંથકારની રીતિએ જ્ઞાન અને વિષય (એ) બેમાં અપરોક્ષત્વવ્યવહારનું કથન) ,	,
૩૦૯	(એ અર્થમાં શંકા-સમાધાન) ,	,
૩૧૦	(વિષયમાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વના સંપાદક પ્રમાતૃચૈતન્યના ભેદ અને અભેદ સહિત વિષયગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વને અધીન જ્ઞાનના પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વનું નિરૂપણ) ૪૧૬	૪૧૬
૩૧૧	(એ મતમાં અર્વાચરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને (પણ) અપરોક્ષતાની પ્રાપ્તિરૂપ દોષ) ૪૧૭	૪૧૭
૩૧૨	(એ દોષથી, અપરોક્ષતાનું અન્ય લક્ષણ) ,	,
૩૧૩	(અપરોક્ષજ્ઞાન સંબંધમાં સર્વજ્ઞાત્ર મુનિના મતનો અનુવાદ) ... ૪૧૮	૪૧૮
૩૧૪	(પૂર્વદ્વિપિત-વિષયગત અપરોક્ષતાને અધીન જ્ઞાનગત અપરોક્ષતા છે-એ મતનો અનુવાદ) ,	,
૩૧૫	(અદ્વૈત વિદ્યાચાર્યની રીતિએ કરી વિષયગત અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વનું પ્રકારાંતરે કથન અને દ્વિપિત ઉક્તમતમાં દ્વિપણાંતરનું કથન) ,	,
૩૧૬	(અપરોક્ષના ઉક્ત લક્ષણના અસંભવનો અનુવાદ) ૪૧૯	૪૧૯
૩૧૭	(ઉક્ત દોષે કરી રહિત અપરોક્ષનું લક્ષણ) ,	,
૩૧૮	(વૃત્તિરૂપ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં ઉક્ત અપરોક્ષલક્ષણની અવ્યાપ્તિ) ... ૪૨૦	૪૨૦
૩૧૯	(ઉક્ત અવ્યાપ્તિનો અદ્વૈત વિદ્યાચાર્યની રીતિએ ઉદ્ધાર) ,	,
૩૨૦	(ઉક્ત પક્ષમાં શંકા) ૪૨૧	૪૨૧
૩૨૧	(ઉક્ત શંકાનું સમાધાન) ,	,
૩૨૨	(ઉક્ત પક્ષમાં અન્ય શંકા) ,	,
૩૨૩	(ઉક્ત શંકાનું સમાધાન) ૪૨૨	૪૨૨
૩૨૪	(શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કહેલા ત્રણ મતમાં પ્રથમ મતની સમીચીનતા ૪૨૩	૪૨૩
૩૨૫	(ગ્રંથના આરંભમાં ઉક્ત ત્રણ પ્રશ્નોનો અને તેમાંથી બેના આપેલા ઉત્તરનો અનુવાદ) ,	,
૩૨૬	(વૃત્તિના પ્રયોજન સંબંધી તૃતીય પ્રશ્નના ઉત્તરનો આરંભ) ,	,
૩૨૭	(વૃત્તિપ્રયોજનના કથન પ્રસંગમાં જન્યત(અવરથા)નું લક્ષણ) ૪૨૪	૪૨૪
૩૨૮	(કોઈ ગ્રંથકારની રીતિએ આવરણનો અભિમત વૃત્તિનું પ્રયોજન છે.) ,	,
૩૨૯	(સમષ્ટિ અજ્ઞાનને જીવની ઉપાધિતાના પક્ષમાં બ્રહ્મ વા ધ્વિર વા જીવચૈતન્યના સંબંધથી આવરણના અભિસવનો અસંભવ) ૪૨૫	૪૨૫

ક્રમ	વિષય	પૃષ્ઠ
૩૩૦	(એ પક્ષમાં અપરોક્ષવૃત્તિએ કરી વા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણના અભિભવનો સંભવ) ...	૪૨૫
૩૩૧	(ઉક્ત પક્ષની રીતિએ આવરણનાશરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)	૪૨૬
૩૩૨	(દ્વિતીય પક્ષની રીતિએ જીવચૈતન્યથી વિવચના સંબંધરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન) ...	"
૩૩૩	(અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષય સંબંધાર્થ વૃત્તિની અપેક્ષા) ...	૪૨૭
૩૩૪	(ઉક્ત એ પક્ષોની વિલક્ષણતા) ...	"
૩૩૫	(મતભેદથી સંબંધમાં વિલક્ષણતાના કથનની અસંગતતા) ...	"
૩૩૬	(આ ચાર પ્રકારના ચૈતન્યના કથનપૂર્વક ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ)	૪૨૮
૩૩૭	(જામતમાં યતવાણી વૃત્તિના અનુવાદપૂર્વક સ્વભાવસ્થાનું લક્ષણ)	૪૨૯
૩૩૮	(સુપ્રતિ-અવસ્થાનું લક્ષણ) ...	"
૩૩૯	(સુપ્રતિ સંબંધી અર્થનું કથન) ...	"
૩૪૦	(ઉક્ત અવસ્થાભેદને વૃત્તિની અધીનતા) ...	"
૩૪૧	(વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન) ...	૪૩૦
૩૪૨	(કલ્પિતની નિવૃત્તિને અધિજ્ઞાનરૂપતાપૂર્વક મોક્ષમાં દૈતાપત્તિદોષના કથનની અયુક્તતા) ...	"
૩૪૩	અધિજ્ઞાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે એ પક્ષમાં (ન્યાયમકરંદ-ઉક્તદ્વયજી) ...	"
૩૪૪	(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ અધિજ્ઞાનથી ભિન્ના કલ્પિતની નિવૃત્તિનું કારણ) ...	૪૩૨
૩૪૫	(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ કલ્પિત નિવૃત્તિના સ્વરૂપનિર્ણય સારું અનેક વિકરણોનો લેખ) ...	"
૩૪૬	(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ ઉક્ત ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ અને જાણથી ભિન્ન પંચમ પ્રકારરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ) ...	૪૩૪
૩૪૭	(ન્યાયમકરંદકારના મતની અસમીચીનતા) ...	"
૩૪૮	(ન્યાયમકરંદકારોક્ત જ્ઞાનાધિજ્ઞાનરૂપા કલ્પિત નિવૃત્તિ-પક્ષમાં દોષનો ઉદાર અને પ્રસંગથી વિશેષજી, ઉપાધિ અને ઉપલક્ષણનાં લક્ષણ) ...	૪૩૫
૩૪૯	(અધિજ્ઞાનરૂપા નિવૃત્તિના પક્ષમાં પંચમપ્રકારવાદીની શંકા) ...	૪૩૬
૩૫૦	(એ શંકાનું સમાધાન) ...	૪૩૭
૩૫૧	(ન્યાયમકરંદથી અન્ય રીતિએ અધિજ્ઞાનથી ભિન્ના કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ) ...	"
૩૫૨	(ઉક્ત મતમા પુરુષાર્થનું સ્વરૂપ-દુઃખાભાવ વા કેવળ સુખ) ...	૪૩૮

અથવા :—આ પુસ્તકમાં પાન ૧૬૨ પછી ૧૬૩ ને બદલે ભૂલથી ૧૬૫થી છપાયાં છે.

શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર

મંગલ

કુહો—અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમાં, નામરૂપજંગલ,
તે નિજ આત્મસ્વરૂપ લાહી, રે' તટકાલ નિહાલ.*

* જગતના પદાર્થમાત્રનું પૃથક્કરણ કરીએ તો પંચધા તત્ત્વ ગુરુ છે :
૧. અસ્તિ (તે પદાર્થ છે એવી પ્રતીતિ); ૨. ભાતિ (તે પદાર્થ જ્ઞાનવિષય છે એ પ્રતીતિ); ૩. પ્રિય (તે પદાર્થ સમત્વાદિવિષય-આનંદકારણ છે-એ પ્રતીતિ); ૪. નામ (તેવા પ્રતીતિસમૂહનું અમુક નામ કલ્પેલું છે); ૫. રૂપ (એ નામાનુસાર અમુક આકાર કલ્પેલો છે); આમાંથી અસ્તિ, ભાતિ, પ્રિય-સત્, ચિત્ત, આનંદ-એ અંશ સર્વત્ર સમાન છે, એમાં નાનાત્વ નથી, એટલે તે એકરસ, એકરૂપ હોઈ, બ્રહ્મરૂપ છે એવું અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુ જે સર્વ-મય બ્રહ્મ તેમાં, નામ અને રૂપ, જે એકરૂપ ન હોતાં, પ્રતિવ્યક્તિભિન્ન હોઈ, નાનાવિધ છે, તેની જંગળ પડેલી છે. નામરૂપમાં નાનાત્વ છે એ જ તેમના મિથ્યાત્વનું ખીજ છે, કેમકે જ્યાં નાનાત્વ આવ્યું ત્યાં મૂળ અવિકૃત અંશ તે નાનાત્વમાં છતાં તદન્ય હોવો જોઈએ. તે અવિકૃત અંશ અત્ર અસ્તિ, ભાતિ, પ્રિય એ જ છે એમ આગળ સમજાશે, અને નાનાત્વરૂપ જે નામરૂપ તે મિથ્યા છે એમ સહજ પ્રતીતિ થઈ જશે. માટે જ કટિપત જે નામરૂપ તેનું મિથ્યાત્વ જણાવવા તેને જંગળ કહી છે. એ જંગળ મિથ્યા છે એમ જણાવવા અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમાં એમ સમખીવી સંબંધ કર્યો છે. એવી જે જંગળ-અધ્યસ્ત માયા-તે બ્રહ્મ છે, બ્રહ્માતિરિક્ત કે બ્રહ્મઆલ કે તદુપાધિરૂપ નથી. એ જંગળ પણ વસ્તુતઃ સિંધુ જ છે, પણ સિંધુનાં તરંગફેનાદિની પેઠે નામરૂપના ભેદ અથવા પરિચ્છેદ મનાય છે-કલ્પાય છે-ત્યારે જંગળ દેખાય છે, પણ વાસ્તવિક છે નહિ. માટે જ આગળ કહે છે કે નિજ આત્મસ્વરૂપ અર્થાત્ અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-રૂપ જે સિંધુ તે રૂપે લાહી તે રૂપે-તે જ હુ-અહં બ્રહ્મ-એમ અપરોક્ષ અનુભવ કરી, તટકાલ અર્થાત્ શુરપદેશ દ્વારા તત્ત્વમસિ આદિ મહાવાક્યગત તત્-અસ્તિભાતિપ્રિયસિંધુ, અને ત્વં-નામરૂપજંગળ હું, તું, ઇત્યાદિ ભેદ-તેનો નિતાંત અભેદ અનુભવતાં વાર જ, વાસ્તવિક રીતે અભેદ જ છે, તેનો બાધ કરનાર

૧ : વૃત્તિનું સામાન્ય લક્ષણ અને તેના ભેદ

મગલાચરણમા 'અહ પ્રહારિમ' એમ અનુભવ થવાથી નિહાલ રહે હું પણ તેવો થયો હું એમ જે કહ્યું તેમા આકૃત એ છે કે અહ મલ્લ એવો સાક્ષાત્કાર જ્યારે તદાકાર વૃત્તિ થાય ત્યારે થઈ આવે છે માટે હવે પ્રથમ વૃત્તિનું નિરૂપણ આરભે છે

‘અહ પ્રહારિમ’ એ વૃત્તિથી (૧) કાર્ય સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને (૨) પરમાનંદની પ્રાપ્તિ થાય છે, એવો વેદાન્તસિદ્ધાંત છે આ સ્થાને એવી જિજ્ઞાસા થાય છે કે વૃત્તિ કોને કહે છે? વૃત્તિનું કારણ શું છે? વૃત્તિનું પ્રયોજન શું છે? આ જિજ્ઞાસા તૃપ્ત કરવા સારું ‘વૃત્તિપ્રભાકર’ થયે લખ્યું છે

અંતઃકરણ તથા (અ)જ્ઞાનનું જે પરિણામ તેને વૃત્તિ^૧ કહીએ. ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ પણ અતઃકરણના પરિણામ છે, તેને વૃત્તિ કહેતા નથી, તેમ જ આકાશાદિ (અ)જ્ઞાનના પરિણામ છે તેને વૃત્તિ કહેતા નથી, પણ વિષયપ્રકાશક એવું જે અતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનું પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ છીએ ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ જે અતઃકરણના પરિણામ તેનાથી કેઈ પદાર્થનો પ્રકાશ થતો નથી, તેમ જ આકાશાદિથી પણ પ્રકાશ થતો નથી, માટે તે વૃત્તિ કહેવાય નહિ પ્રકાશ એટલે જ્ઞાન ઉપજાવનાર પરિણામથી પ્રકાશ થાય છે, માટે તે જ વૃત્તિ કહેવાય યદ્યપિ સુખ, દુઃખ, કામ, તૃપ્તિ, ક્રોધ, ક્ષમા, ધૃતિ, અધૃતિ, લજ્જા, લય ઇત્યાદિ અતઃકરણના જે પરિણામ તેમને અનેક સ્થાનમા વૃત્તિ શબ્દથી વ્યવહાર્યો છે, તથાપિ તત્વાનુસંધાન, અદ્વૈતકૌસ્તુભ આદિ શ્રેયોમા પ્રકાશક પરિણામને જ વૃત્તિ કહી છે, એટલે માયા અને અતઃકરણ તેનું જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તે જ અદ્વૈતમતની પરિભાષામા વૃત્તિ કહેવાય છે

૧ વૃત્તિનું લક્ષણ બાધવામા, હાપેલા પ્રથમા ‘અતઃકરણ તથા જ્ઞાનનું પરિણામ’ એમ લખ્યું છે ત્યાં ‘અતઃકરણ તથા અજ્ઞાન પરિણામ’ એવો

અજ્ઞાનનો નાશ થવાની ક્ષણમા જ, એ અનુભવ પામનાર જ્ઞાની નિહાળ થઈ જાય છે, અનંત નિરવધિ સુખમા નિમગ્ન થઈ સસારના ત્રિવિધ તાપથી ત્રિકાલમા મુક્ત થઈ જાય છે અભેદમોહ થતા સાથે મુક્ત થાય છે સાધના તરની અપેક્ષા નથી કાર્ય સહિત અજ્ઞાનનિવૃત્તિ તે જ પરમાનંદની પ્રાપ્તિ, એ જ મોક્ષ આ વિષયને અવગણીને જ અચકાર આરભ કરે છે

પાઠ જોઈએ એમ એક પ્રાચીન લેખી પ્રતિ ઉપરથી જણાય છે. પરિણામ એટલે વસ્તુ પોતાનું રૂપ ત્યજી અન્યરૂપે થાય તે. અભેદવૃત્તિ યતાં યદપિ જ્ઞાતા-ગ્ઞાન-જ્ઞેય રહેનાર નથી, તથાપિ આરોપિત એવા બેદનું પૃથક્કરણ કરી બતાવી, બેદમાત્રનો અપવાદ કરતાં, અભેદમયી વૃત્તિ કરી આપવી છે, ને અંતે તે વૃત્તિને પણ નિવૃત્ત કરવી છે, એટલે સાધારણ રીતે જે જ્ઞાતા-ગ્ઞાન-જ્ઞેય એ વ્યવહાર છે તેને અનુલક્ષીને વૃત્તિનું સ્વરૂપ બાંધ્યું છે. અંતઃકરણના અને અગ્ઞાન-નું પરિણામ તે જ વૃત્તિ છે એમ કહેતાં સતાં પ્રકાશક પરિણામને જ વૃત્તિ માન્યા છે. અંતઃકરણમાં જે ચિદાભાસ છે તેને લઈને તેને જ્ઞાનશક્તિ છે, અને પદાર્થ માત્ર અગ્ઞાનકાર્ય છે એટલું જ નહિ પણ અંતઃકરણને સ્વરૂપાનુ-સંધાન ન પામવા દેનાર, સ્વસ્થ જે ચિદાભાસ તેનો પૂર્ણ અનુભવ ન કરવા દેનાર પણ, એ અનાદિ અગ્ઞાન જ છે. ત્યારે અંતઃકરણને સ્વરૂપાનુસંધાન ન પામવા દેનાર, સ્વસ્થ જે ચિદાભાસ તેનો પૂર્ણ અનુભવ ન કરવા દેનાર પણ, એ અનાદિ અગ્ઞાન જ છે. ત્યારે અંતઃકરણથી જે જે પ્રકાશક પરિણામ ઉદ્ભવે-અંતઃકરણ જેવાકાર થઈ ‘અમુકનું’ જ્ઞાન થયું’ એવો અમુકાકાર પરિણામ અનુભવે-તેનું કારણ પણ અગ્ઞાન જ છે. અર્થાત્ અંતઃકરણના પરિણામ સાથે અગ્ઞાનનું પણ પરિણામ માનવું જોઈએ. ને તે પરિણામ પ્રકાશક જ માનવું જોઈએ, એમ આટલા ઉપરથી સમજાય છે. પ્રકાશક ન માને તો આકાશાદિ તથા ક્રોધાદિને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય. સુખ, દુઃખ, ઇત્યાદિ તે પણ યદપિ અંતઃકરણના પરિણામ છે તથાપિ બાહ્ય વિશ્વગત પદાર્થજન્ય જે અંતઃકરણપરિણામ તજજન્ય, અથવા તદનુષંગી હોવાથી વૃત્તિ કહેવાય નહિ. મોટે વૃત્તિ શબ્દનો પારિભાષિક નિશ્ચિતાર્થ એમ માન્યો છે કે સમષ્ટિમાં જેમ માયા તેમ વ્યષ્ટિમાં અંતઃકરણ. તેનું પ્રત્યેકનું જે જ્ઞાનરૂપ વિષયપ્રકાશક-પરિણામ તે વૃત્તિ. વૃત્તિના આ લક્ષણમાં જગત, સ્વપ્ન, સુષુપ્તિ ત્રણેનો સમાસ સ્પષ્ટ જ છે. વૃત્તિલક્ષણ આ પ્રકારે સ્પષ્ટ થાય છે, પણ લક્ષણમાં ‘અગ્ઞાન’ને બદલે ‘જ્ઞાન’ શબ્દ રાખતાં પણ પરિણામને વિકૃત-અવિકૃતરૂપે માની, અંતઃકરણનું વિકૃત પરિણામ અને જ્ઞાનનું અવિકૃત પરિણામ તે વૃત્તિ એવો નિર્વાહ થઈ શકે એમ છે તથાપિ એ લક્ષણ રુચિકર નથી.

તે વૃત્તિજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે : (૧) પ્રમા, (૨) અપ્રમા.^૨ પ્રમાણ-જન્ય તે પ્રમા કહેવાય અને તદ્દલિપ્ત તે અપ્રમા કહેવાય. પ્રમાજ્ઞાન મયાર્થ જ થાય છે. અપ્રમાજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે : (૧) મયાર્થ અને (૨) બ્રમ. દોષજન્ય તે બ્રમ કહેવાય; અને જે દોષજન્ય ન હોય, પણ ઇન્દ્રિય અનુમાનાદિ પ્રમાણથી અથવા અન્ય કોઈ કારણથી થાય તે મયાર્થ કહેવાય. ઉદાહરણ : શુદ્ધિને રજત બાણવી એ જ્ઞાન સાદૃશ્યદોષજન્ય

હોવાથી ભ્રમ છે; એમ જ સાકરમાં કંડવાશનું જ્ઞાન પિત્તદોષજન્ય છે; ચંદ્રમાં લઘુતાનું જ્ઞાન, અનેક વૃક્ષમાં એકતાનું જ્ઞાન, એ દૂરત્વ દોષ-જન્ય છે, માટે તે પણ ભ્રમ છે. વિચારસાગરમાં દોષ ને અધ્યાસની હેતુતાનું ખંડન કર્યું છે, ત્યાં એવો અભિપ્રાય છે કે પ્રમાતા, પ્રમાણ, પ્રમેય, એ ત્રણેના દોષ અધ્યાસના હેતુ નથી, પણ કોઈ એકનો દોષ હોત તો અધ્યાસ થાય છે; અને સર્વ દોષના અભાવે પણ જે અધ્યાસ કહ્યો છે, તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહ્યો છે.^૩ જ્યાં અન્ય કોઈ દોષ ન હોય ત્યાં મૂળ અવિદ્યા જ દોષ છે. માટે જે દોષજન્ય તે ભ્રમ એ લક્ષણ યથાર્થ છે.

અને સ્મૃતિજ્ઞાન, સુખદુઃખનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, ઈશ્વરજતજ્ઞાન, તે દોષજન્ય નથી, માટે ભ્રમ ન કહેવાય, પણ પ્રમાણજન્ય નથી એટલે પ્રમા પણ ન કહેવાય. પણ ભ્રમ તથા પ્રમા ઉભયથી વિલક્ષણ છે, છતાં યથાર્થ છે. યથાર્થ કેમ? જે જ્ઞાનનો સંસારદશામાં બાધ ન થાય તે યથાર્થ કહેવાય છે.^૪

સ્મૃતિજ્ઞાનનો હેતુ, સંસ્કાર દ્વારા, પૂર્વ અનુભવ છે. જ્યાં યથા-શોનુભવથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે યથાર્થ, અને જ્યાં ભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે અયથાર્થ.

ધર્મોદિ નિમિત્તથી, અનુકૂળ-પ્રતિકૂળ પદાર્થનો સંબંધ થતાં, અંતઃકરણના સત્ત્વગુણ તથા રજોગુણના પરિણામરૂપ સુખ અને દુઃખ ઊપજી આવે છે. સુખ-દુઃખનું જે નિમિત્ત હોય છે તે જ નિમિત્તથી સુખ-દુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ પેદા થાય છે. તે વૃત્તિમાં આરૂઢ જે સાક્ષી તે સુખદુઃખને પ્રકાશે છે. સુખાકાર અને દુઃખાકાર, એવી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પ્રમાણજન્ય નથી માટે પ્રમા કહેવાય નહિ.

ઈશ્વરનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા ને પ્રયત્ન^૫ તે ન્યાયમતમાં નિત્ય કહ્યાં છે. પરંતુ શ્રુતિમાં ઈશ્વરનાં જ્ઞાનાદિકની ઉત્પત્તિ કહી છે, તેથી તે નિત્ય નથી. પણ પ્રાણીઓનાં કર્મ અનુસાર, સૃષ્ટિના આદિકાળમાં, સર્વ પદાર્થને વિષય કરવાવાળું ઈશ્વરનું જ્ઞાન ઊપજે છે. તે જ્ઞાન, ભૂત, ભવિષ્યત્, વર્તમાન, સકલ પદાર્થના સામાન્યવિશેષભાવને વિષય કરે છે અને પ્રત્યેક પર્થત સ્થાયી રહે છે; તેથી તે એક તથા નિત્ય છે. તે જ રીતે ઇચ્છા અને પ્રયત્ન પણ ઉત્પત્તિવાળાં તથા સ્થાયી છે, તેથી પ્રત્યેક પર્થત તે ઉભયે પણ રહે છે. અને એવી જે શંકા કરે છે કે

ઈશ્વરેચ્છા પ્રલય પર્થત સ્થાયી હોય તો વર્ષા, તાપ, શીત, જે બધાં ઈશ્વરેચ્છાથી થાય છે, તેમાંથી વર્ષા કે તાપ કે શીત પ્રલય પર્થત થવાં જોઈએ, તે બંને નહિ; કેમકે ઈશ્વરની ઇચ્છા જો નાના હોય અને નિત્ય હોય તો આ દોષ સંભવે, પણ પ્રલય પર્થત સ્થાયી જે ઈશ્વરેચ્છા તે નાના નથી, પણ એક છે. એ એક ઇચ્છા જે રીતે સર્વ પદાર્થને વિષય કરે તે રીતે તે પદાર્થ થાય છે. આટલો સમય વર્ષા, આટલો સમય તાપ, આટલો શીત, એમ ઈશ્વરેચ્છા પદાર્થને વિષય કરે છે, એટલે બધા પદાર્થ કોઈ ને કોઈ કાળે ક્રમથી થયે જાય છે. પ્રલય પર્થત સ્થાયી ઇચ્છા એક છે એ પક્ષમાં કશો દોષ નથી. શ્રુતિમાં જ્ઞાન ઇચ્છા કૃતિ (=પ્રયત્ન)ની ઉત્પત્તિ કહી છે, માટે જ્ઞાનાદિક ઉત્પત્તિવાળાં હોઈ, આકાશાદિની પેઠે મહા-પ્રલય પર્થત સ્થાયી છે. પ્રપંચની સ્થિતિના કાળમાં, ઈશ્વરના જ્ઞાનનો અનંતવાર ઉત્પત્તિ-વિનાશ થાય છે એમ જે માને તેને પૂછવાનું, કે પ્રપંચના સ્થિતિકાળમાં ઈશ્વરમાં કોઈ એક જ્ઞાનવ્યક્તિ સદા બની રહે છે? અથવા પ્રપંચ છે તેટલામાં કોઈ કાળે પણ ઈશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે? કોઈ કાળે ઈશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે એમ કહેતાં એટલો કાળ ઈશ્વર અજ થઈ જશે અને કોઈ જ્ઞાનવ્યક્તિ ઈશ્વરમાં સદા રહે છે એમ કહેતાં અનંત જ્ઞાનનાં ઉત્પત્તિ-વિનાશ માન્યાં હતાં તે નિષ્ફળ થશે. માટે એક જ જ્ઞાન સ્થિતિના આદિકાળમાં ઉત્પન્ન થઈ મહાપ્રલય પર્થત સ્થાયી રહે છે. (જેમ જ્ઞાન તેમ ઇચ્છા અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન.) ઈશ્વરનાં જે જ્ઞાન, ઇચ્છા અને કૃતિ તે વિસંવાદી નથી પણ સંવાદી છે.

નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિજનક જે જ્ઞાનાદિ તે વિસંવાદી કહેવાય; તેથી બિન્ન તે સંવાદી. જીવનાં જે જ્ઞાન, ઇચ્છા, કૃતિ તે સંવાદી અને વિસંવાદી એમ બે પ્રકારનાં છે. ઈશ્વરનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા, કૃતિ નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનાં જનક થતાં નથી માટે વિસંવાદી નથી, પણ સંવાદી છે. વિસંવાદી જ્ઞાન જમ કહેવાય, સંવાદી જ્ઞાન યથાર્થ કહેવાય. પ્રમાણજન્ય યથાર્થ જ્ઞાન તે તો પ્રમા જ કહેવાય છે. જેમ જીવનું જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે, તેમ ઈશ્વરનું જ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે; પણ તે જીવના અદ્ય-થી જન્ય છે, પ્રમાણજન્ય નથી; તેથી તે પ્રમા નથી, દોષજન્ય નથી, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિજનક જમ નથી, પણ યથાર્થ છે.

૨. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો ક્રમ ન્યાયમતાનુસાર આ પ્રકારે છે. અહીં બતાવેલો એટલે કે અદ્વૈતસંમત પ્રકાર તેથી બિન્ન છે, પણ તેને જાણવાથી અહીં કહેલી વાત સમજવી સરળ પડશે. કોઈ પણ પદાર્થ, ભાવ, ક્રિયા, આદિનો

કરીને સાક્ષાત્ ગ્રહ થાય તેને અનુભવ કહે છે. અનુભવથી સંકાર ઊપજે છે. તે સંકાર જ્યારે જ્યારે કોઈ કારણથી મ્હુરે ત્યારે ત્યારે સ્મૃતિજ્ઞાન થાય છે અનુભવજ્ઞાનના બે પ્રકાર કહે છે યથાર્થ અને અયથાર્થ. અયથાર્થના ત્રણ પ્રકાર છે સંશય, વિપયય અને તર્ક. ન્યાયમતમા યથાર્થ અનુભવને પ્રમા કહે છે ને અયથાર્થાનુભવને અપ્રમા કહે છે. અહીં તો પ્રમાણુજન્ય જ્ઞાનને જ પ્રમા કહ્યું છે, ને તે સર્વથા યથાર્થ જ હોય છે. અપ્રમાજન્ય જ્ઞાનના બે પ્રકાર કરી ભ્રમ અને યથાર્થ એમ બેદ પાડ્યા છે તે લક્ષમા રાખવા, અને અપ્રમાના વિભાગ રૂપ જે યથાર્થજ્ઞાન તેને ન્યાયમતાનુસાર જે પ્રમાણ યથાર્થજ્ઞાન તે સાથે સેળ બેળ ન કરી દેવું. ભ્રમજ્ઞાન તો અયથાર્થ જ છે, ન્યાયાનુસાર પણ અયથાર્થ જ છે, પરંતુ અહીં જેને યથાર્થજ્ઞાન કહ્યું છે તે અપ્રમા છે, એટલે ન્યાયાનુસાર અપ્રમા-અયથાર્થ-છે એમ નહિ, પણ માત્ર પ્રમાણુજન્ય નથી એટલે જ તેને અહીં અર્થ છે

૩ જે પદાર્થ જે રૂપે નથી તેનું તે રૂપે જ્ઞાન એ અધ્યાસનું સાધારણ સ્વરૂપ જાણવું આનું અધ્યાસજ્ઞાન તે પણ ભ્રમ છે જે દોષજન્ય હોય તે જ ભ્રમ એમ લક્ષણ કહ્યું ત્યારે વિચારસાગરમા સર્વ દોષના અભાવે પણ અધ્યાસરૂપ ભ્રમનો સભવ કહ્યો છે તે કેમ સાલશે? એનો ઉત્તર એ કે એ તો પ્રૌઢિવાદથી દોષાભાવે પણ અધ્યાસ સ્વીકાર્યો છે, બાકી વસ્તુતઃ સૂલાવિદ્યારૂપ દોષ વિના અધ્યાસ બને નહિ, એટલે દોષજન્ય તે ભ્રમ એમ કહેવામા કરો. બાધ રહેતો નથી પ્રૌઢિવાદ એટલે પ્રતિવાદી જે દોષરૂપે બતાવે તેનો પણ સ્વીકાર કરીને સિદ્ધાંતનું પ્રતિપાદન કરવું એવો વાદ પ્રતિવાદી એમ કહે કે દોષાભાવે પણ અધ્યાસ માનો છો એ શું? તો તેનો પણ સ્વીકાર કરી અનાદિ અધ્યાસ માનવો એ પ્રૌઢિવાદ કહેવાય પ્રૌઢિવાદનું અતિમત્તર તો અજ્ઞાતિવાદ છે, જે અનુસાર અધ્યાસે નથી ને બેદે નથી, ત્રિકાલમા પ્રપચ જ નથી, ખલ છે, તે છે.

૪. જે પ્રમા પણ નહિ અને ભ્રમ પણ નહિ તેવા યથાર્થજ્ઞાનમા સ્મૃતિ, સુષ્પન્દુ ખાદિ અને ઈશ્વરના જ્ઞાનેચ્છાદિતિ એ સર્વનો સમાસ કરેલો છે. કેમકે તે પ્રમાણુજન્ય નથી યથાર્થજ્ઞાનનું લક્ષણ આપ્યું છે કે જે જ્ઞાનનો સસારદશ્યમા બાધ ન થાય તે યથાર્થ. સ્મૃતિનો જનક સંસ્કાર છે, પ્રમાણુ નથી, એટલે તે યથાર્થ જ્ઞાનમા જન્ય છે સંસ્કારનો જનક-પૂર્વ અનુભવ તે પ્રમા હોય તો સ્મૃતિ યથાર્થ, અને તે બે ભ્રમ હોય તો સ્મૃતિ અયથાર્થ અર્થાત્ ભ્રમ એમ જ સુષ્પન્દુ ખના નિમિત્તરૂપ જે હોય તેને વિષય કરવાવાળી વૃત્તિ જ સુષ્પન્દુ ખને પણ વિષય કરે છે આ એટલે સુષ્પન્દુ ખાદિ પણ યથાર્થ જ્ઞાનમા જન્ય છે, પ્રમાણુજન્ય નથી તેથી પ્રમા કહેવાય નહિ જે ગ્રહવાનો પદાર્થ તે વિષય કે

છે ને જે ગૃહનારા વિષયી તે તે પદાર્થને વિષય કરે છે, પોતાના જ્ઞાનનો વિષય કરે છે, એમ કહેવાય છે ઈશ્વરના જ્ઞાન, ઇચ્છા ને પ્રયત્ન તે પણ પ્રમાણજન્ય નથી સૃષ્ટિકાળથી ઉત્પન્ન થઈ પ્રલય પર્વત સ્થાયી છે, તેથી પ્રમા નથી, પણ યથાર્થજ્ઞાન છે

૫ ન્યાયમતમા ઈશ્વરને તટસ્થ કર્તા માન્યો છે, અને તેનામા જ્ઞાન, ઇચ્છા ને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન ત્રણ થનાથી સૃષ્ટિ થાય છે એમ માન્ય છે પરમાણુઓ જગતનું ઉપાદાનકારણ છે, ને ઈશ્વર નિમિત્તકારણ છે ઈશ્વરને યાવત્ સામગ્રીનું પ્રથમથી જ્ઞાન જોઈએ તે પછી સૃજવાની ઇચ્છા જોઈએ, ને તે પછી તદનુકૂળ પ્રયત્ન જોઈએ એમ ઈશ્વરનામા જ્ઞાન, ઇચ્છા ને કૃતિ ત્રણથી સૃષ્ટિ થાય છે તે ત્રણને ન્યાયવાળા નિત્ય માને છે, પણ શ્રુતિને સર્વ પ્રમાણુમા મુખ્ય માનનાર અદ્વૈતમતવાળા શ્રુત્યનુસાર, તે ત્રણને અનિત્ય માને છે એ ત્રણ પણ યથાર્થજ્ઞાનમા જ સમાય છે

૬ જીવનું જ્ઞાન અત કરણની વૃત્તિરૂપ છે, તેમ ઈશ્વરનું જ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, એ પક્તિ લક્ષમા રાખી વૃત્તિનું જે છેવટ લક્ષણ કશું કે માયા અને અત કરણ તેનું જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તે વૃત્તિ એવો યોગ્ય સમન્વય સમજવો

૨ : પ્રમાણનિરૂપણ

પ્રમાણના છ ભેદ છે ૧. પ્રત્યક્ષ, ૨ અનુમાન, ૩ શબ્દ, ૪ ઉપમાન, ૫ અર્થોપત્તિ, ૬ અનુપલબ્ધિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ જે કરણ તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય અનુમિતિપ્રમાણ કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય શબ્દીપ્રમાણ કરણ તે શબ્દપ્રમાણ કહેવાય ઉપમિતિપ્રમાણ કરણ તે ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય અર્થોપત્તિપ્રમાણ કરણ તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ કહેવાય. અભાવપ્રમાણ કરણ તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય પ્રત્યક્ષ અને અર્થોપત્તિમા પ્રમા અને પ્રમાણ ઉભયનું એકનું એક નામ છે ભદ્રના મતમા છ પ્રમાણ માન્યા છે અને વેદાત્મકથોમા પણ છ પ્રમાણ લખ્યા છે યદ્યપિ સૂત્રકાર તથા ભાષ્યકારે પ્રમાણસખ્યા લખી નથી, તથાપિ સિદ્ધાંતને અવિરોધી એવો જે ભદ્રનો મત તે અદ્વૈતવાદમા માન્ય છે. તે ઉપરથી જ વેદાત્મપરિભાષાદિ ત્રથોમા છ પ્રમાણ લખ્યા છે ૭

૭ વૃત્તિજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સમજાવતા તે જ્ઞાનના જે વિભાગ કરી તેમા પ્રથમ વિભાગ પ્રમા એવો થયો એટલે પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પ્રમાણ કેટલા છે અર્થાત્ કેટલે કેટલે પ્રકારે પ્રમા થાય છે અદ્વૈતમા તે પ્રમાણ છ માનેલા છે ન્યાયમા ચાર માનેલા છે—અર્થોપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ માન્યા નથી તેમનો અનુમાન અને પ્રત્યક્ષમા સમાસ કરેલો છે સાખ્યમા ત્રણ માન્યા છે પ્રત્યક્ષ અનુમાન,

શબ્દ મીમાંસામાં બે મત છે એક પ્રભાકરના અનુયાયી જે પ્રામાકર કહેનાય છે અને બીજા ભટ્ટના અનુયાયી જે ભાટ્ટ કહેવાય છે તે પ્રામાકર મતમાં, અનુપલબ્ધિ રિતા પાત્ર પ્રમાણ છે ભટ્ટમત પ્રમાણે જે અહીં ખતાવ્યા તે છ પ્રમાણ છે વેદાતસૂત્રના કર્તા શ્રી બાદરાયણ વ્યાસે તેમ ભાષ્યકાર શ્રીમદ્ શંકરાચાર્યે પ્રમાણસૂત્રમાં બાધી નથી, પણ અદ્વતના સિદ્ધાંતને અનુકૂળ પ્રમાણસૂત્રમાં ભટ્ટમતોક્તા છે તે છ, માટે વેદાતપરિબ્રાપાદિ ગ્રંથોમાં તે માન્ય કરી છે પ્રમાણ એટલે શું ? પ્રમાણકરણ તે પ્રમાણ, એમ સામાન્યતઃ પ્રમાણનું લક્ષણ મનાય છે તે લક્ષણનો વિવેક સમજતા પૂર્વે કરણનું સ્વરૂપ સમજતું બેઈએ, તે જ કહે છે

૩ : કરણલક્ષણ

ન્યાયશાસ્ત્રમાં ચાર જ પ્રમાણ માને છે, અર્થોપપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને માનતા નથી ન્યાયશાસ્ત્રનો મત આવે છે પ્રમાણ કરણ હોય તેને પ્રમાણ કહે છે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કરણ નેત્રાદિક ઇન્દ્રિય છે, તેથી નેત્રાદિક ઇન્દ્રિયોને પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહે છે. વ્યાપારવાણ જે અસાધારણ કારણ* તે કરણ કહેવાય ઇશ્વર, તેનું જ્ઞાન, તેની ઇચ્છા, તેની કૃતિ, હિક, કાલ, અદ્ય, પ્રાગભાવ, પ્રતિબંધકાભાવ, એ નવ સાધારણ કારણ છે, એનાથી ભિન્ન જે કારણ તે અસાધારણ કારણ કહેવાય. અસાધારણ કારણ પણ બે પ્રકારનું થાય છે, એક વ્યાપારવાણ થાય છે, એક વ્યાપારરહિત થાય છે કારણથી ઊપજીને કાર્યને ઉપજાવે તે વ્યાપાર કહેવાય* જેમ કપાલ* ધનું કારણ છે, તેમ બે કપાલનો સંયોગ તે પણ ધનું કારણ છે ત્યારે કપાલને કારણ માનતા (=કપાલની કારણતામાં) કપાલસંયોગ વ્યાપાર છે, કેમકે કપાલસંયોગ કપાલથી ઊપજે છે, અને કપાલનું કાર્ય જે ઘટ, તેને ઉપજાવે છે, તેથી કપાલ એ કારણસંયોગરૂપ વ્યાપારવાણ છે. પણ જે કાર્યને કોઈના દ્વારથી ઉપજાવે નહિ, અને પોતે જાતે જ ઉપજાવે તે વ્યાપારહીન કારણ કહેવાય (ત્યારે) ઇશ્વરાદિ જે નવ સાધારણ કારણ તે થકી ભિન્ન જે વ્યાપારવાણ

* મૂલમાં ઉપજ-ઓપજ્વક સમઘ ધર્શવના 'ઉપજ' અને 'ઉપજાવે' તેને હામે 'ઉપજન્ય' અને 'ઉપજ્વક' શબ્દ વાપર્યા છે તેનો અર્થ અહીં કયો છે તે જ છે જે એનાથી ઊપજે તે તેનું ઉપજન્ય કહેવાય અને જે જોને ઉપજાવે તે તેનું ઉપજ્વક કહેવાય

* ઘડને ભાગીએ તો જે મે કાચલા થાય તે બે કપાલ

કારણ તે કરણ કહેવાય. કપાલ તેનું છે, માટે કપાલ ઘટનું કરણ છે; પણ કપાલસંયોગ અસાધારણ છતાં વ્યાપારવાળો નથી તેથી તે ઘટનું કરણ ન કહેવાય, માત્ર કારણ જ કહેવાય.

૮. જેનાથી કાર્ય ઉપજે તે કારણ એ સામાન્ય લક્ષણ પ્રસિદ્ધ છે. પણ ન્યાયમાં અનન્યપ્રાસિદ્ધ અને નિયતપૂર્વવર્તી જે હોય તેને કારણ કહે છે. કાર્યથી કારણ પૂર્વવર્તી હોવું જોઈએ, કાર્યની પહેલાં હોવું જોઈએ. નિયત હોવું જોઈએ એટલાં બધાં 'કારણ' ત્યાં કાર્ય, અને બધાં કારણ નહિ ત્યાં કાર્ય નહિ' એવો નિયતસંબંધ કારણ ને કાર્ય વચ્ચે હોવો જોઈએ. અને વળી કારણ અનન્યપ્રાસિદ્ધ હોવું જોઈએ, એટલે કે જે કારણ હોય તેનું જે કાર્ય હોય તે એ કારણ વિના અન્ય એવા, તત્સદૃશ્યુત કે તદંગશ્યુત કારણાંતરથી સિદ્ધ થતું ન હોય એમ જોઈએ. અમુક કાર્ય પરત્વે આવું જે કાંઈ હોય તે તે કાર્યનું કારણ કહેવાય. વિધના પદાર્થમાત્ર કાર્યકારણભાવથી સંકળાયેલા છે, એને જ કારણતાનો* સર્વવ્યાપી નિયમ કહે છે. એ નિયમ ક્યાંથી થયો, ક્યાંથી ઉદ્ભવ્યો એ વિષે કાંઈ કહી શકાતું નથી, પણ આપણને જે જે અનુભવ થાય છે. વસ્તુતઃ વ્યવહાર અથવા અનુભવ પોતે જ હોઈ શકે, તે સારું કારણતાનો મહાનિયમ આવશ્યક છે. એના પૂર્વે બીજી જે વાત પણ આવશ્યક છે : દિશ્ અને કાળ. જો અમુક દેશકાળનો નિર્દેશ કરીને વસ્તુ ગ્રહણ થતી ન હોય તો જે પ્રમાણ-ચૈતન્ય (અહં) અને પ્રમેયચૈતન્ય (હદમ) એવા બેદ પડી અનુભવમાત્ર બની શકે છે તે જ અશક્ય થઈ જાય; માટે અનુભવ અથવા વ્યવહારના અન્નિતવનો આધાર દિશ્, કાળ અને કારણતા એ ત્રણ ઉપર છે. વાસ્તવિક રીતે કારણતા સર્વોપરી છે અને દિશ્, કાળ તે દ્વારા, વ્યવહારનાં કારણ થાય છે. વ્યવહારની રચના શું છે? તે કાંઈ છે કે નહિ? એ અગમ્ય છે, કેમકે આપણે તેને કારણ-તાથી નિત્ર થઈને કદાપિ ત્રણી શકનાર નથી, તેથી જે કારણતા પ્રમાણગત હોઈ પ્રમાણપ્રમેય સંબંધનું જ બીજી છે, તે એ પ્રમેયપ્રમાતાનાં સ્વરૂપ દર્શાવી શકનાર નથી. પણ એ વિગતોંતર છે, આટલું કહેવાનું તાત્પર્ય માયાવાદનું કાંઈક તત્ત્વ લક્ષમાં આણવા ઉપર છે. ત્યારે પ્રકૃતમાં તો કારણતા એ મુખ્ય વાત ઠરી. વસ્તુ માત્રને કારણ છે, તેમાં સર્વસાધારણ કારણ ઉપર જે એ માન્યાં તે ઉપરાંત બીજાં સાત છે. રજનનાર ઈશ્વર-જેને ન્યાયમતમાં માન્યો છે-તે તથા તેના જે માન, હ્રસ્વા, અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન-જે સર્વનો હમણાં જ નિવેક થઈ ગયો છે-એ ત્યાર સર્વ વસ્તુનાં કારણ છે. વસ્તુ થાય તે પૂર્વે તેનો જે

* કાર્યનું જે કારણ હોય તેના વિષે બોલતાં એમ પણ પારિભાષિક રીતે બોલાય છે કે અમુકની કારણતા યથાર્થ છે કે યથાર્થ નથી બોલાઈ. કારણતા શબ્દનો આ પ્રયોગ લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે, તે ન્યાયમતવાળા પ્રાગભાવને પણ વસ્તુના ઉદ્ભવમા કારણ માને છે, કેમકે જો અભાવ ન હોય તો થવાપણું (=ભાવ) છે જ નહિ એવી જ રીતે પ્રતિગઢક જે અમુક કાર્યનો નિરોધ કરનાર સામગ્રી તેનો અભાવ તે પણ એક કારણોને લઈને અમુક વસ્તુનું અમુક સંયોજન, સંઘટન આદિ થાય છે તે પણ એક કારણ છે. આ જે નવ તે સાધારણ કારણ મનાય છે, એ વિનાનું જે અન્ય તે અસાધારણ કારણ કહેવાય છે જે વ્યાપાર વાગું અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેનાય એ મત અહીં સ્વીકાર્યો છે તે વાસ્તવિક છે, પણ કમચિત્ત કેવળ સાધકતમ એવા અસાધારણ કારણને પણ કરણ કહેનાનો પ્રચાર છે એ વાચકે લક્ષમાં રાખવાનું છે.

૪ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના ભેદ

નેત્રાદિક ઇન્દ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણ છે, કેમકે નેત્રાદિક ઇન્દ્રિયોનો જો પોતપોતાના વિષય સાથે સંબંધ થાય નહિ તો પ્રત્યક્ષપ્રમા જ થાય નહિ, ઇન્દ્રિય અને વિષયનો સંબંધ થાય તો થાય. ત્યારે ઇન્દ્રિય અને વિષયનો જે સંબંધ તે ઇન્દ્રિયથી બિપજી પ્રત્યક્ષપ્રમાને ઉચિત્ત્વે છે, માટે તે વ્યાપાર છે, અને સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ ઇન્દ્રિય છે, તેથી ઇન્દ્રિય (પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ હોવાથી) પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કહેવાય છે. ઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાનને ન્યાયમતમા પ્રત્યક્ષપ્રમા કહે છે પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણરૂપ જે ઇન્દ્રિય તે છે, તેથી પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે. શ્રોત્ર, ત્વક્, નેત્ર, રસન, ઘ્રાણ, મન, એ છ ઇન્દ્રિય છે. શ્રોત્રજન્ય યથાર્થજ્ઞાન શ્રોત્રજપ્રમા કહેવાય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ત્વાયપ્રમા કહેવાય છે. નેત્રઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ચાક્ષુષપ્રમા કહેવાય છે. રસનઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન રાસનપ્રમા કહેવાય છે. ઘ્રાણ ઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ઘ્રાણજપ્રમા કહેવાય છે. મન ઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન માનસપ્રમા કહેવાય છે. ન્યાયમતમા શુદ્ધિરજતાદિક બ્રમ તે પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે, પરંતુ કેવળ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, દોષ સહિત ઇન્દ્રિયજન્ય છે, વિસવાદી છે, યથાર્થ નથી; એટલે શુદ્ધિમા જે રજતનું જ્ઞાન તે ચાક્ષુષ જ્ઞાન છે, પણ ચાક્ષુષપ્રમા નથી. એ જ પ્રકારે અન્ય ઇન્દ્રિયથી પણ જે બ્રમ થાય તે પ્રમા નથી.

૯ ન્યાયમતાનુસાર જે છ પ્રકારનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તરીકે કહ્યું તે વાસ્તવિક છે ન્યાયમા ઇન્દ્રિયો છ કહે છે, પણ મન જેને ત્યાં ઇન્દ્રિય કહ્યું છે, તે વેદાતાનુસાર ઇન્દ્રિય નથી વેદાતસારાદિમા ભગવદ્ગીતાનું મન પદ્માનીન્દ્રિયાણિ પ્રકૃતિસ્થાનિ કવચિ

એ તથા એવા અન્ય વચનનો પરિષ્કાર કરીને મનને ઇન્દ્રિયની ગણનામાંથી કાઢી નાખે^{૧૦} છે, પરંતુ ન્યાયમતનો પરિષ્કાર કરના શ્રી નિશ્ચલદાસજી ન્યાયને જ અનુસરી છે. શરીરસંબંધ અતીન્દ્રિય એવું જે જ્ઞાનસાધન તે ઇન્દ્રિય કહેવાય છે આત્માને મનનો સંયોગ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે, પણ આત્માને અમુક પદાર્થનું ગ્રહણ કરવાની ઇચ્છા થતા તેનો મન સાથે યોગ થાય છે, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે યોગ થાય છે, તે ઇન્દ્રિયનો પદાર્થ સાથે યોગ થાય છે, ત્યારે જ્ઞાન ઊપજે છે આવી ન્યાયની પરિપાત્રી છે. જે પાંચ સ્થૂળ ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે, તેને ન્યાયમાં લૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે, અને જે કેવળ મનોઆલસ પ્રત્યક્ષ છે, તેને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે નૈયાયિક રીતિએ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે એ વાત લક્ષમાં રાખવી, કેમકે એ ઉપર અદ્વૈત મતનો જે ભ્રમ તે ઇન્દ્રિયજન્ય નથી એવો મુખ્ય વિવાદ છે

૫ : શ્રોત્રજપ્રમાનિરૂપણ

શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયથી શબ્દનું જ્ઞાન થાય છે, તથા શબ્દમાં જે શબ્દત્વ જાતિ^{૧૦} તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે, તેમ જ શબ્દત્વનું વ્યાપકત્વાદિ તથા તારત્વાદિ તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે, તેમ જ શબ્દાભાવ, તથા શબ્દમા તારત્વાદિનો અભાવ તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે^{૧૧} જેનું જ્ઞાન શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયથી થાય તે વિષય સાથે શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયનો સંબંધ કહેવો જોઈએ, તેથી તે કહીએ છીએ. ન્યાયમતમાં ચાર ઇન્દ્રિય તો વાયુ, અગ્નિ, જળ, પૃથ્વીથી ક્રમે કરીને ઊપજે છે, અને શ્રોત્ર તથા મન તો નિત્ય છે કર્ણગોલકસ્થિત આકાશને શ્રોત્ર કહે છે જેમ વાયુ આદિક થી ત્વક આદિ ઇન્દ્રિયો ઊપજે છે, તેમ આકાશથી શ્રોત્ર ઊપજે છે, એ વાત નૈયાયિક માનતા નથી, પણ કર્ણમા* જે આકાશ તેને જ શ્રોત્ર કહે છે, અને શુણનો શુણી સાથે સમવાય સંબંધ કહે છે^{૧૨} શબ્દ છે તે આકાશનો શુણ છે, તેથી આકાશરૂપ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો સમવાય સંબંધ છે. બેરી આદિક દેશમાં જે આકાશ તેમાં શબ્દ ઊપજે છે, અને શ્રોત્ર તો કર્ણઉપહિતx આકાશને કહે છે, શબ્દનો સંબંધ તો

* કર્ણશબ્દત્વવચિત આકાશ એમ ન્યાયમાં પારિભાષિક રીતે આ શબ્દો કહેવાય છે, જે ઉપર લક્ષ કરવાથી અન્યથેવાવજેદક સંબંધના ધણા અર્થમાનો એક સમજાશે શબ્દલિ એટલે પોતું જલેખી જેવું કૃદાણુ છે તે

x કર્ણ એ જેની ઉપાધિ છે તે કર્ણઉપહિત, જે ઉપહિત વસ્તુ કે ધર્મ મુખ્ય વસ્તુનું નિત્ય અંગ ન હોય, અથવા તેની સાથે નિત્યસંબંધમાં પણ ન હોય, એ સ્થૂળ વિવેક લક્ષમાં રાખવાથી ઉપહિતનું સ્વરૂપ કાર્થક સમજાશે

ભેરીઆદિકઉપહિત આકાશ સાથે છે, કણુઉપહિત આકાશ સાથે નથી; એટલે ભેરી અને દંડના સંયોગથી ભેરીઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ થાય છે, તેનો કણુઉપહિત આકાશ સાથે સંબંધ નથી, તેથી તે શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. પરંતુ તે શબ્દથી બીજા શબ્દ, દશદિગુપહિત આકાશમાં બિપજે છે, તેનાથી બીજા બિપજે છે, એમ કણુઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ બિપજે છે તેનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, બીજાનું નહિ. શબ્દની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, શ્રોત્રદિદ્રિય કારણ છે. જે ત્વાચ આદિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તેમાં તો સમય વિષયનો ઇદ્રિય સાથે સંબંધ તે જ વ્યાપાર છે, પણ શ્રોત્ર પ્રમામાં ઇદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થવારૂપ વ્યાપાર થવો જ અશક્ય છે, કેમકે બીજી ઇદ્રિયો પરત્વે તો વિષયનો તેમની સાથે સંયોગ સંબંધ છે, પણ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો તો સમવાય સંબંધ છે; ન્યાયમતમાં સંયોગજન્ય (=અનિત્ય) છે, સમવાય નિત્ય છે. ત્વક્ આદિક ઇદ્રિયોનો ઘટાદિક સાથે સંયોગસંબંધ ત્વક્ આદિક ઇદ્રિયોથી બિપજે છે, અને પ્રમાને ઉપજાવે છે, તેથી ત્યાં વ્યાપાર સંભવે છે. પણ તે રીતે શબ્દનો શ્રોત્ર સાથે જે સમવાય સંબંધ તે શ્રોત્રજન્ય નથી, તેથી વ્યાપાર સંભવતો નથી. શ્રોત્ર અને મનનો જે સંયોગ તેટલો માત્ર વ્યાપાર છે. સંયોગ સર્વદા ઉભયાશ્રિત છે, ને જે ઉભયનો સંયોગ આશ્રિત હોય તે તેનાં ઉપાદાન કારણ કહેવાય છે. શ્રોત્ર અને મનના સંયોગને જે વ્યાપાર માન્યો તેનાં ઉપાદાન કારણ શ્રોત્ર અને મન એ ઉભય છે, તેથી શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય છે, અને શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો જનક છે તેથી તે વ્યાપાર થઈ શકે છે.

આ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય તો છે, પણ તે શ્રોત્રજન્ય પ્રમાનો જનક શી રીતે છે ?

એ શંકાનું સમાધાન : આત્મા અને મનનો સંયોગ તે તો સર્વ જ્ઞાનનું સાધારણ કારણ છે, તેથી જ્ઞાનની સામગ્રી આત્મમનનો સંયોગ છે, અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની વિશેષ સામગ્રી ઇદ્રિયાદિક છે; તેથી શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની પૂર્વે પણ જેમ આત્મમનનો સંયોગ થાય છે તેમ મન અને શ્રોત્રનો પણ સંયોગ થાય છે. મન અને શ્રોત્રનો સંબંધ થયા વિના શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાન થાય નહિ; કેમકે અનેક ઇદ્રિયોનો પોતપોતાના વિષય સાથે એક કાળે સંબંધ થતાં પણ એક કાળે તે સર્વ વિષયનું તે તે ઇદ્રિયોથી જ્ઞાન થતું નથી, પણ મન સાથે સંયોગવાળી ઇદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે; મનથી

અસંયુક્ત ઇન્દ્રિયનો પોતાના વિષય સાથે સંબંધ થાય તોપણ જ્ઞાન થતું નથી. ન્યાયમતમાં મન પરમ અણુ છે; એટલે એક જ કાળે અનેક ઇન્દ્રિયો સાથે મનનો સંયોગ સંભવે નહિ, ને તેથી જ અનેક વિષયોનું, અનેક ઇન્દ્રિયો યકી, એક કાળે જ્ઞાન થાય નહિ. જો ઇન્દ્રિય-મનનો સંયોગ જ્ઞાનનો હેતુ ન હોય તો એક કાળે અનેક ઇન્દ્રિયોનો વિષય સાથે સંબંધ થતાં એક કાળે અનેક જ્ઞાન થવાં જોઈએ. આ જ પ્રકારે ચક્ષુરાદિ ઇન્દ્રિયોનો મન સાથે સંયોગ તે ચાક્ષુષાદિ જ્ઞાનનું અસાધારણ કારણ છે; ત્વાચજ્ઞાનમાં ત્વક્મનસંયોગ કારણ છે; રાસન જ્ઞાનમાં રસના અને મનનો સંયોગ કારણ છે; શ્રાણુજ્ઞાનમાં શ્રાણુમનનો સંયોગ કારણ છે; અને શ્રોત્રજ્ઞાનમાં શ્રોત્ર મનનો સંયોગ કારણ છે. આ પ્રકારે શ્રોત્રમનનો સંયોગ શ્રોત્રથી જીવજીને શ્રોત્ર જ્ઞાનનો જનક છે, માટે વ્યાપાર કહ્યો છે. આત્મમનનો સંયોગ સર્વ જ્ઞાનનો હેતુ છે, એટલે પ્રથમ આત્મમનસંયોગ થયા પછી જે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન જીવને તે ઇન્દ્રિય સાથે આત્મસંબંધ એવા મનનો સંયોગ થાય છે; પછી મનસંયુક્ત ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય છે ત્યારે બાહ્યપ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. ઇન્દ્રિય અને વિષયના સંબંધ વિના બાહ્ય-પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય નહિ.

વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંબંધ અનેક પ્રકારનો છે. જ્યાં શબ્દનું શ્રોત્રથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યાં દેવળ શબ્દજ શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો વિષય નથી, પણ શબ્દના ધર્મ જે શબ્દત્વાદિ તે પણ તે જ્ઞાનના વિષય છે. શબ્દનો તો શ્રોત્ર સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દના જે ધર્મ શબ્દત્વાદિ તેની સાથે શ્રોત્રનો સમવેતસમવાયસંબંધ છે; કેમકે ગુણ-ગુણીની પેઠે જાતિનો પણ પોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ છે, ને જે સમવાય સંબંધથી વર્તમાન તેને સમવેત કહેવાય છે, અર્થાત્ શ્રોત્રમાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે શબ્દ તે શ્રોત્રસમવેત કહેવાય, અને તે શ્રોત્ર; સમવેત શબ્દમાં શબ્દત્વનો સમવાય સંબંધ હોવાથી શ્રોત્રનો શબ્દત્વ સાથે સમવેતસમવાયસંબંધ કહેવાય. એમ જ શ્રોત્રમાં શબ્દની પ્રતીતિ ન થાય ત્યારે શબ્દાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ઠેકાણે શબ્દાભાવનો શ્રોત્ર સાથે વિશેષણતા સંબંધ છે. જે અધિકરણમાં* જે પદાર્થનો અભાવ હોય તે અધિકરણમાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતા^{૧૪}

સંબંધ કહેવાય છે; જેમકે વાયુને (માં) રૂપ નથી, તેથી વાયુમાં રૂપાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. જ્યાં પૃથ્વી ઉપર (માં) ઘટ નથી ત્યાં પૃથ્વી સાથે ઘટાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. એ રીતે શબ્દ-શૂન્યશ્રોત સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. આમ હોવાથી, શ્રોત સાથે શબ્દાભાવનો જે વિશેષણતાસંબંધ તે શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષ-જ્ઞાનનો હેતુ છે. જેમ શ્રોતથી કકારાદિક શબ્દતું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સમવાય સંબંધ છે; કકારાદિકમાં જે કત્વાદિક જાતિ તેતું પ્રત્યક્ષ સમવેતસમવાયસંબંધથી થાય છે; અને શ્રોતમાં શબ્દાભાવતું પ્રત્યક્ષ વિશેષણતા સંબંધથી થાય છે; તેમ જ શ્રોતસમવેત જે કકાર તેમાં ખત્વાભાવતું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં શ્રોતનો ખત્વાભાવ સાથે સમવેત-વિશેષણતા સંબંધ જાણવો. કેમકે શ્રોતમાં સમવેત કહેતાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે કકાર તે સાથે ખત્વાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે.* આવા પ્રકારના, અભાવપ્રત્યક્ષના શ્રોત સાથે અનેક સંબંધ છે; પરંતુ અભાવમાત્રના સંબંધોમાં વિશેષણતાપણું અવશ્ય છે, તેથી અભાવના પ્રત્યક્ષમાં શ્રોતનો એક જ-વિશેષણતા-સંબંધ માન્યો છે. આ રીતે એ શ્રોતજન્ય પ્રમાણ હેતુ એવા સંબંધ ત્રણ છે : (૧) શબ્દના જ્ઞાનનો હેતુ સમવાયસંબંધ છે; (૨) શબ્દના ધર્મ-શબ્દત્વ, કત્વાદિ-તેના જ્ઞાનનો હેતુ સમવેતસમવાયસંબંધ છે; (૩) અને અભાવતું શ્રોતજન્ય જ્ઞાન થવામાં વિશેષણતા સંબંધ હેતુ છે. એ વિશેષણતા નાના પ્રકારની છે. શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષમાં શુદ્ધ વિશેષણતા સંબંધ છે; કકારમાં ખત્વાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સમવેતવિશેષણતા છે. વિશેષણતા સંબંધના અનંત ભેદ છે, તોપણ સર્વત્ર વિશેષણતાપણું મુખ્ય છે, માટે વિશેષણતા એક જ કહી છે.

શબ્દના બે ભેદ છે. એક તો ભેરી આદિક દેશમાં ધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે તે; અને બીજો કંઠાદિક દેશમાં વાયુસંયોગથી વર્ણરૂપ શબ્દ થાય છે તે. શ્રોતઇન્દ્રિયથી ઉભય પ્રકારના શબ્દતું પ્રત્યક્ષ થાય છે; અને વર્ણરૂપ શબ્દમાં જે કત્વાદિક જાતિ છે, તેતું સમવેતસમવાય-સંબંધથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, તેમ જ ધ્વનિરૂપ શબ્દના જે તારત્વ મંદત્વાદિક ધર્મ તેતું પણ શ્રોતથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. પણ કત્વાદિક જે વર્ણધર્મ તે જાતિરૂપ છે, એટલે કત્વાદિકનો કકારાદિ શબ્દ સાથે

* કેમકે જે અધિકરણમાં જે પદાર્થનો અભાવ હોય ત્યાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતા સંબંધ કહેવાય એવો નિયમ હમણાં જ કહી ગયા છીએ.

સમવાયસંબંધ છે, અને ધ્વનિ શબ્દના જે તારત્વાદિક ધર્મ તે જાતિરૂપ નથી, ન્યાયમતાનુસાર ઉપાધિરૂપ છે, એટલે તારત્વાદિનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ નથી, સ્વરૂપસંબંધ છે. ન્યાયમતમાં જાતિરૂપ ધર્મ, ગુણ અને ક્રિયા, તેનો પોતપોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ માને છે, અને જાતિ, ગુણ, ક્રિયા એ યકી^{૧૫} જિજ્ઞાસુ ધર્મને ઉપાધિ કહે છે, અને ઉપાધિ તથા અભાવનો પોતાના આશ્રય સાથે જે સંબંધ તેને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે. સ્વરૂપને જ વિશેષણતા કહે છે. ત્યારે જાતિજિજ્ઞાસુ જે તારત્વાદિ ધર્મ તેનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સ્વરૂપસંબંધ છે, ને તે જ વિશેષણતા સંબંધ છે, એટલે શ્રોત્રમાં સમવેત જે ધ્વનિ તે સાથે તારત્વ મંદત્વનો વિશેષણતા સંબંધ હોવાથી શ્રોત્ર અને તારત્વમંદત્વનો શ્રોત્રસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે. આ પ્રકારે શ્રોત્ર ઇન્દ્રિય શ્રોત્રજ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કરણ છે, શ્રોત્રમનસંયોગ વ્યાપાર છે, અને શબ્દાદિકનું પ્રત્યક્ષપ્રમાણ રાગ તે રૂપ છે.

૧૦-૧૧-૧૨-૧૩ એવો નિયમ છે કે જે ઇન્દ્રિયથી જે વ્યક્તિનું ગ્રહણ થાય તે ઇન્દ્રિયથી તે વ્યક્તિગત જે જાતિ તે વ્યક્તિનો અભાવ અને તેનો સમવાય, એ સર્વનું પણ ગ્રહણ થાય છે. જાતિ એટલે શું? ન્યાયવૈશેષિક પ્રમાણે આ વિશ્વના પદાર્થ માત્રનું પૃથક્કરણ કરી જોતાં સાત પદાર્થ નક્કી થયા છે. જેને નામ આપી શકાય તે પદાર્થ એમ તેમનો સિદ્ધાંત છે. એવા પદાર્થોમાં મુખ્ય તો તેમણે બે જ પદાર્થ નક્કી કર્યા છે : ભાવ અને અભાવ. ભાવ એટલે જેની છે એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે, અને અભાવ એટલે જેની નથી એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે. પદાર્થોને વિલોકતાં પ્રથમ એમ સમજાયું કે પદાર્થ માત્રમાં કેટલાક સામાન્યાંશ છે, ને કેટલાક વિશેષાંશ છે, એટલે જેનાથી તે સામાન્ય અને વિશેષાંશ થયા છે તેને જ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ એવા સામાન્ય વિશેષાંશ ઉપરાંત અનેક ગુણ, ક્રિયા, ઇત્યાદિ પણ પદાર્થોમાં જણાય છે, માટે ગુણ અને ક્રિયાના મૂળ કારણને પણ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ ગુણ, ક્રિયા, સામાન્ય, વિશેષ, સર્વનો આશ્રય હોવો જોઈએ, તે વિના એ સર્વ નિરાધાર રહે, માટે તે આશ્રયને દ્રવ્ય એવું નામ આપી તેને પણ એક પદાર્થ માન્યો. પછી દ્રવ્ય અને બીજા જે ચાર તદાશ્રિત તેના સંબંધનું પણ કંઈક નામ જોઈએ, કેમકે સંબંધ વિના તેમની એકત્ર સ્થિતિ સંભવે નહિ—એ સંબંધને સમવાય એવું નામ આપી છઠ્ઠી પદાર્થ માન્યો. આ છ અને એ છનો કે તેમાંના ઠોઠાનો જે અભાવ તે સાતમો પદાર્થ માન્યો. દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય, અભાવ એ સાત પદાર્થથી આખા વિશ્વના નામધારી પદાર્થ માત્રની ગણના, ન્યાયવૈશેષિકમતાનુસાર થઈ રહે છે. આમાં જે સામાન્ય પદાર્થ છે તેનું લક્ષણ

એનું છે કે નિત્ય, એક અને અનેકાનુગત તે સામાન્ય જેમકે દ્રવ્ય તેમાં દ્રવ્યત્વ એ સામાન્ય છે, મનુષ્ય એમાં મનુષ્યત્વ એ સામાન્ય છે, કેમકે અનેક દ્રવ્યમાં કે અનેક મનુષ્યમાં તેનું તેજ અનુગત છે, એકનું એક છે, અને નિત્ય છે, કેમકે દ્રવ્ય અથવા મનુષ્યનો નાશ થતા દ્રવ્યત્વ કે મનુષ્યત્વનો નાશ થવાનો નથી આવું જો સામાન્ય તેના બે પ્રકાર છે પરસામાન્ય અને અપરસામાન્ય, દ્રવ્ય, ગુણ, અને કર્મ, એ ત્રણને વિષે જો સામાન્ય રહે છે તેને સત્તા કહે છે અને તે જ પરસામાન્ય કહેવાય છે. કેમકે તે સત્તા ન હોય તો દ્રવ્યગુણકર્મનું સત્ત્વ પણ ન હોય એ વિનાના જો સામાન્ય તે અપરસામાન્ય કહેનાય છે આ અપરસામાન્યને જાતિ કહે છે * જાતિ અને જાતિનો જો આશ્રય-જોને વ્યક્તિ કહે છે-તેનો સબધ સમવાયસબધ કહેવાય છે એ સમવાય સબધનું સ્વરૂપ એવું છે કે જો બેને જુદા કરી શકાય નહિ તે બે વચ્ચેનો સબધ તે સમનાય સબધ જાણવો એવા સબધ માત્ર પાંચ પ્રકારે સબધ છે ગુણ અને ગુણી-ગુણનો જો આશ્રય હોય તે. ક્રિયા અને ક્રિયાનાન, અવયવ અને અવયવી, જાતિ અને વ્યક્તિ, વિશેષ તથા તેના આશ્રય-રૂપ નિત્યદ્રવ્ય એ પાંચ વચ્ચે જો સબધ તે સર્વદા સમવાય સબધ જ કહેવાય જાતિ અને વ્યક્તિનો ત્યારે સમનાય સબધ છે એ લક્ષમાં રાખીને એટલે અભાવ જેનો પોતાના આશ્રય સાથેનો સબધ સમવાય નહિ પણ અરૂપસબધ કે વિશેષણતાસબધ કહેવાય છે તેને જાતિ ન હોઈ શકે, કેમકે અનેક પદાર્થના એક ધર્મનું નામ જાતિ છે. સામાન્ય તેને પણ જાતિ ન હોય કેમકે સામાન્ય ને સામાન્યત્વ જાતિ થાય તો તેને પાછી સામાન્યત્વ જાતિ થાય એમ અનવસ્થા થઈ જાય. વિશેષ એટલે પદાર્થોને એક એકથી જુદા પાડનાર જો ધર્મ તેને પણ જાતિ ન હોય, કેમકે કોઈ બે વિશેષ એક એકની સરખા હોય જ નહિ અને જ્યાં એક જ પ્રકારના અનેક પદાર્થ ન હોય ત્યાં જાતિ બને નહિ આટલો વિષય રમરી રાખવાથી શ્રોત્રજ પ્રમાણે વિચાર તેમ જ તે પછી ન્યાયમતાનુસાર જો વિવેક આવે છે, તે સમજવામાં બહુ સરળતા થઈ જશે.

૧૪ વિશેષણતાસબધ તે જ સ્વરૂપસબધ એમ ત્રિનિશ્ચલતાસે કહ્યું છે તે લક્ષમાં લેવું. વિશેષણતા એવું નામ સંસ્કૃતમાં બોલવાની પરિપાટી ઉપરથી પડેલું છે. ભૂતલ ઉપર ઘટનો અભાવ છે, એ વાત સંસ્કૃતમાં ઘટાભાવવિશિષ્ટ ભૂતલ એમ, અથવા ઘટાભાવવાનું ભૂતલ એમ બોલાય છે, ને તે રીતે બોલતા

- કેટલાકના મત પ્રમાણે દ્રવ્ય અને તેના જો પૃથ્વી આદિ નવ વિભાગ છે તે બેતા પૃથ્વીત્વ એ અપરસામાન્ય અને તની અપેક્ષાએ દ્રવ્યત્વ એ પરસામાન્ય એમ પણ કહેવાય છે એ પક્ષાનુસાર સામાન્યને જ જાતિ એવું નામ આપવામાં આવે છે

ને પદાર્થનો અભાવ કહેવો છે, તે પદાર્થ પોતાના અભાવનાં અધિકરણનું વિશેષણ થાય છે, માટે આ સંબંધને વિશેષણતા સંબંધ મહે છે.

૧૫. જાતિભિન્ન એવા જે જે ધર્મ તે બધા ઉપાધિ એમ નિશ્ચલદાસ લખે છે તે પણ ઠીક છે, પરંતુ ક્રિયા અને ગુણ તે વારતવિક રીતે પદાર્થના ધર્મ નથી એટલે જાતિભિન્ન ધર્મ તે ઉપાધિ એમ માનતાં પણ બાધ નથી.

૬ : ત્વાચપ્રમાનરૂપણ

ત્વક્ ઈન્દ્રિયથી સ્પર્શનું જ્ઞાન થાય છે; તથા સ્પર્શના આશ્રયનું જ્ઞાન થાય છે; તેમ જ સ્પર્શાશ્રિત જે સ્પર્શત્વ જાતિ તેનું તથા સ્પર્શભાવનું પણ ત્વક્ ઈન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે. કેમકે જે ઈન્દ્રિયથી જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે, તે ઈન્દ્રિયથી તે પદાર્થના અભાવનું તથા તે પદાર્થની જાતિનું જ્ઞાન થાય છે. પૃથ્વી, જળ, તેજ એ ત્રણ દ્રવ્યનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. વાયુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપ અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય સ્પર્શ એ ઉભય જેમાં હોય તે જ દ્રવ્યનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં સ્પર્શ છે પણ રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થતું નથી. વાયુના સ્પર્શનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને સ્પર્શના પ્રત્યક્ષ ઉપરથી વાયુનું અનુભૂતિજ્ઞાન થાય છે.

મીમાંસામત પ્રમાણે વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. એ મતનો એવો અભિપ્રાય છે કે જે દ્રવ્યમાં પ્રત્યક્ષ યોગ્ય સ્પર્શ હોય તેનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જે દ્રવ્યપ્રત્યક્ષ તેમાં રૂપની અપેક્ષા નથી, કેવળ સ્પર્શની અપેક્ષા છે; જેમકે દ્રવ્યના આક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉદ્ભૂતરૂપની અપેક્ષા છે, સ્પર્શની નથી; કેમકે જો દ્રવ્યના આક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શની અપેક્ષા હોય તો દીપ તથા ચંદ્રની પ્રભામાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શ નથી એટલે તેમનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું ન જોઈએ, જે થાય છે. વળી આક્ષુષમાં સ્પર્શ તો છે, ઉદ્ભૂત સ્પર્શ નથી, તેથી તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, કેવળ આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે જેમ કેવળ ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ કેવળ ઉદ્ભૂત સ્પર્શવાળા દ્રવ્યનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં રૂપ નથી, ઉદ્ભૂત સ્પર્શ છે, તેથી વાયુનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ નથી થતું, ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે; અને સર્વ લોકને એવો અનુભવ થાય છે કે વાયુનું મને ત્વાચથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. માટે વાયુનું પણ ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવો મીમાંસાનો મત.

પરંતુ ન્યાયસિદ્ધાંતમાં વાયુ પ્રત્યક્ષ નથી. પૃથ્વી, જળ, તેજ તેમાંથી પણ જેમાં ઉદ્ભૂતરૂપ અને ઉદ્ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ સંભવે છે, બીજાનું નહિ. પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે રૂપ તથા સ્પર્શ તે ઉદ્ભૂત કહેવાય છે; જેમકે ધ્રાણુ, રસન, નેત્ર એમાં રૂપ ને સ્પર્શ ઉભય છે, પણ ઉદ્ભૂત નથી, એટલે તે ઈંદ્રિયોના પૃથ્વી, જળ, તેજ રૂપનું* પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ અને ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી બીણી બળી આદિમાંથી આવતા સૂર્યકિરણમાં જે પરમ સૂક્ષ્મ રજ પ્રતીત થાય છે તે અણુકરૂપ પૃથ્વી છે, તેમાં ઉદ્ભૂતરૂપ છે, એટલે તેનું ચાક્ષુષ-પ્રત્યક્ષ થાય છે; પણ તેમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શનો અભાવ છે એટલે તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. અણુકમાં સ્પર્શ પણ છે, પરંતુ તે ઉદ્ભૂત નથી. વાયુમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શ તો છે, રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચ-પ્રત્યક્ષ તેમ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ ઉપરથી એટલું સિદ્ધ થયું કે દ્રવ્યનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્ભૂતરૂપ હેતુ છે અને દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્ભૂતરૂપ તેમ ઉદ્ભૂત સ્પર્શ ઉભય હેતુ છે. જે દ્રવ્યમાં ઉદ્ભૂતરૂપ તથા ઉદ્ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જે દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે તે દ્રવ્યની પ્રત્યક્ષ યોગ્ય બીજાનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જેમ ઘટનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ઘટગત પ્રત્યક્ષયોગ્ય બીજા જે ઘટત્વ તેનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ દ્રવ્યમાં જે સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિણામ, સંયોગ, વિભાગ, આદિ યોગ્ય શુણ્ણ તેનું તથા સ્પર્શોદ્દિકમાં સ્પર્શત્વાદિક બીજા તેનું પણ, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. કેમજા દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શનો અભાવ છે, શીતલ જળમાં ઉષ્ણ સ્પર્શનો અભાવ છે. તેમનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે; ત્યાં ઘટ આદિક દ્રવ્ય સાથે ઈંદ્રિયનો સંયોગ સંબંધ છે. સંયોગ ક્રિયાજન્ય છે અને દ્રવ્યનો સંભવે છે; ત્વગિન્દ્રિય વાયુના પરમાણુથી જન્ય છે તેથી વાયુરૂપ દ્રવ્ય છે, ને ઘટ પણ પૃથ્વીરૂપ દ્રવ્ય છે. કહીંક તો ત્વગિન્દ્રિયનો ગોલક‡ જે શરીર તેની ક્રિયાથી

* ધ્રાણુન્દ્રિય પાર્થિવ છે, રસનેન્દ્રિય જળરૂપ છે, નેત્રેન્દ્રિય તેજરૂપ છે. પૃથ્વીનું રૂપ પીત તથા સ્પર્શ કઠિન તે ધ્રાણુમાં અનુદ્ભૂત હોવાથી ત્વચાએ કે ચક્ષુએ ગૃહાતાં નથી; એમ જ રસનેન્દ્રિયમાં જળનાં શીત સ્પર્શ અને શ્વેતરૂપ, તથા નેત્રેન્દ્રિયમાં તેજનાં ઉષ્ણસ્પર્શ અને ભાસ્વરશુકલરૂપ ગૃહાતાં નથી, કેમકે અનુદ્ભૂત છે.

‡ જેમાં તે તે ઈંદ્રિય રહે છે તેનું શરીરનું સ્થાન; જેમકે ધ્રાણુન્દ્રિયનું યાન નાસાગ્ર, શ્રોત્રેન્દ્રિયનું સ્થાન કર્ણશબ્દલિ, ઇત્યાદિ શ્રોત્રની ઉપાધિ.

ત્વક્ અને ઘટનો સંયોગ થાય છે; કેઈ જગ્યાએ ઘટની ક્રિયાથી ત્વક્ ઘટનો સંયોગ થાય છે; ને કેઈ જગ્યાએ ઉભયની ક્રિયાથી સંયોગ થાય છે. નેત્રમાં તો ગોલકમાં નહિ પણ કેવળ ઇન્દ્રિયમાં જ ક્રિયા થાય છે; પણ ત્વગિન્દ્રિયમાં તો ગોલક વિના કેવળ ઇન્દ્રિયમાં કદાપિ ક્રિયા થાય નહિ; માટે ત્વગિન્દ્રિયનો ગોલક જે શરીર તેની ક્રિયાથી કે ઘટાદિ વિષયની ક્રિયાથી કે ઉભયની ક્રિયાથી ત્વક્નો ઘટાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થાય ત્યારે ત્વાચ જ્ઞાન થાય છે. તે જ્ઞાનમાં ત્વાચપ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, ત્વગિન્દ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ તે વ્યાપાર છે; કેમકે ત્વક્ અને ઘટના સંયોગનું ઉપાદાનકારણ* ઘટ અને ત્વક્ ઉભય છે, તેથી એ સંયોગ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે, અને ત્વગિન્દ્રિયનું જે કાર્ય—ત્વાચ પ્રમા—તેનો જનક છે માટે, ત્વક્ઘટસંયોગ એ વ્યાપાર છે. જ્યાં ત્વક્થી ઘટગત જે ઘટત્વ ભતિ તેનું, અને સ્પર્શાદિક ગુણનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, પ્રત્યક્ષ પ્રમા ફલ છે, અને સંયુક્તસમવાય સંબંધ વ્યાપાર છે, કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તે સાથે ઘટત્વ ભતિ તથા સ્પર્શાદિ ગુણનો સમવાય સંબંધ છે એમ જ ઘટાદિકના સ્પર્શાદિક ગુણનાં જે સ્પર્શત્વાદિક ભતિ તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, સ્પર્શત્વાદિકની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે, અને સંયુક્ત-સમવેતસમવાય સંબંધ વ્યાપાર છે. કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તેની સાથે સમવેત નામ સમવાય સંબંધ રાખનાર જે સ્પર્શ તેની સાથે સ્પર્શત્વનો સમવાય સંબંધ છે. સંયુક્ત-સમવાય અને સંયુક્તસમવેતસમવાય એ ઉભય સંબંધમાં સમવાય ભાગ તો યદ્યપિ નિત્ય છે, ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ સંયોગવાળાને સંયુક્ત કહેવાય છે, ને જે સંયોગ તે તો જન્ય છે; એટલે ત્વગિન્દ્રિયનો સંયોગ ત્વજન્ય છે તેથી સંયુક્તસમવાય તેમ જ સ્વસંયુક્ત-સમવેતસમવાય ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે. એટલું જ નહિ પણ ત્વગિન્દ્રિય-જન્ય જે ત્વાચ પ્રમા તેના એ ઉભય સંબંધ જનક છે. એટલે તે વ્યાપાર થઈ રહ્યા. જ્યાં પુષ્પાદિક કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શના અભાવનું અને શીતળ જળમાં ઉષ્ણ સ્પર્શના અભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, અભાવની ત્વાચ પ્રમા ફળ છે, અને ઇન્દ્રિય સાથે અભાવનો ત્વક્સંયુક્તવિશેષણતા સંબંધ છે તે વ્યાપાર.

* સમવાયી કારણને જ ઉપાદાન કારણ કહે છે.

છે; કેમકે ત્વગિન્દ્રિયનો પુષ્પાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ છે; તેથી ત્વક્સંયુક્ત કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિનસ્પર્શોભાવનો વિશેષણતાસંબંધ* છે. તે જ પ્રમાણે ત્વક્સંયુક્ત શીતળ જળમાં પણ ઉષ્ણ સ્પર્શોભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. જ્યાં ઘટસ્પર્શમાં રૂપત્વાભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં, ત્વક્સંયુક્ત જે ઘટ તે સાથે સમવેત નામ સમવાયસંબંધથી વર્તમાન જે સ્પર્શ તેની સાથે રૂપત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, ત્વક્સંયુક્તસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે.

ત્યારે ત્વાચ પ્રત્યક્ષના હેતુ ચાર સંબંધ છે: (૧) ત્વક્સંયોગ, (૨) ત્વક્સંયુક્તસમવાય, (૩) ત્વક્સંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) ત્વક્સંબંધ વિશેષણતા. ત્વક્ સાથે જેને સંબંધ હોય તેને ત્વક્સંબંધ કહીએ. કોમળ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શોભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્ સાથે સંબંધવાળું જે કોમળ દ્રવ્ય તે ત્વક્સંબંધ કહેવાય. તેવા ત્વક્સંબંધ દ્રવ્ય સાથે કઠિન સ્પર્શોભાવનો વિશેષણતાસંબંધ સ્પષ્ટ જ છે. જ્યાં સ્પર્શમાં રૂપત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્નો સ્પર્શ સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, એટલે ત્વક્ સાથે સંયુક્તસમવાય-સંબંધવાળો હોવાથી સ્પર્શ ત્વક્સંબંધ છે, ને તેની સાથે રૂપત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. આમ ત્વાચ પ્રમાણ હેતુ સંયોગાદિક ચાર સંબંધ જ છે.

૭ : ચાક્ષુષપ્રમાણરૂપણ

અને આ જ પ્રકારે ચાક્ષુષપ્રમાણ હેતુ પણ (૧) નેત્રસંયોગ; (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય; (૩) નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાય; (૪) નેત્રસંબંધવિશેષણતા એ ચાર સંબંધ છે. જ્યાં નેત્રથી ઘટાદિક દ્રવ્યનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રની ક્રિયાથી દ્રવ્ય સાથે સંયોગસંબંધ જણવો. તે સંયોગ નેત્રજન્ય છે, અને નેત્રજન્ય જે ચાક્ષુષપ્રમાણ તેનો જનક છે, માટે વ્યાપાર છે. જ્યાં નેત્રથી* દ્રવ્યગત જે ઘટત્વાદિક

* અભાવના સંબંધને વિશેષણતાસંબંધ કહે છે એ સ્મરી રાખવું, તેમ જ આ બધી પ્રમાણોના વિચારમાં વ્યાપારલક્ષણને સારી પેઠે સ્મરી રાખવું. પ્રમાણે ઉપજનવતાર ઇન્દ્રિયથી ઇષણ પ્રમાણે ઉપજવે તે વ્યાપાર. તજ્જન્ય હોઈ તજ્જન્યનો જનક તે વ્યાપાર એમ લક્ષણ છે. તત્ તે ઇન્દ્રિય તેનાથી જન્ય-ઉપજનવતાર હોઈ, તત્ જે ઇન્દ્રિય તેનાથી જન્ય જે પ્રમાણ તેનો જનક-ઉપજનવતાર-તે વ્યાપાર એમ લક્ષણસંમત્ય જણવો.

× ઘટાદિક દ્રવ્ય જ છે. ન્યાયમતાનુસાર દ્રવ્ય નવ છે : પૃથ્વી, અપ્, તેજ,

જાતિ તેનું અને રૂપ સંખ્યાદિક⁺ શુણ્ણ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રસંયુક્ત દ્રવ્ય સાથે ઘટવાદિક જાતિ તેમ રૂપાદિક શુણ્ણો સમવાયસંબંધ છે, તેથી દ્રવ્યગત જાતિ તથા શુણ્ણ તેમનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થવામાં નેત્રસંયુક્ત-સમવાયસંબંધ જાણવો. જ્યાં શુણ્ણગત જે શુણ્ણત્વજાતિ તેનું આક્ષુપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં રૂપત્વાદિક જાતિ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ જાણવો. કેમકે નેત્રથી સંયુક્ત જે ઘટાદિક તે સાથે રૂપાદિકને સમવાયસંબંધ છે, અને રૂપત્વાદિકને તેની સાથે પાછો સમવાયસંબંધ છે.

યદ્યપિ નેત્ર સાથે સકળ દ્રવ્યનો સંયોગ સંભવે છે; તથાપિ ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્ય સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તે જ આક્ષુપ્રમાનો હેતુ થઈ શકે છે; ખીજા દ્રવ્ય સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તે આક્ષુપ્રમાનો હેતુ થઈ શકતો નથી. પૃથ્વી, જળ, તેજ એ ત્રણ દ્રવ્ય જ રૂપવાળાં છે, ખીજાં નથી, તેથી પૃથ્વી, જળ, તેજ એમનું જ આક્ષુપ્રત્યક્ષ થાય છે; પરંતુ તે ત્રણમાં પણ જ્યાં ઉદ્ભૂતરૂપ હોય ત્યાં જ આક્ષુપ્રત્યક્ષ થાય છે, અનુદ્ભૂતરૂપ હોય ત્યાં આક્ષુપ્રત્યક્ષ થતું નથી. જેમકે ઘ્રાણ, રસન, નેત્ર એ ત્રણ ઇન્દ્રિય, કમથકી પૃથ્વી, જળ, તેજ રૂપ છે, અને ત્રણેમાં રૂપ છે, પરંતુ તે રૂપ ઉદ્ભૂત નથી, અનુદ્ભૂત છે, તેથી એમનું આક્ષુપ્રત્યક્ષ થતું નથી. x આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે ઉદ્ભૂતરૂપવાળાં પૃથ્વી, જળ, તેજ એ જ આક્ષુપ્રત્યક્ષનાં વિષય છે. એમના શુણ્ણોમાં પણ કોઈ શુણ્ણ આક્ષુપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, કોઈ નથી. પૃથ્વીમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સંસ્કાર, એ ચૌદ શુણ્ણ છે; એમાં ગંધને ત્યજીને સ્નેહને ઉમેરીએ તો જે અતુલ્ય શુણ્ણ થાય તે જળના શુણ્ણ છે; એમાંથી રસ, ગુરુત્વ, સ્નેહ એ ત્રણ મૂકી દઈએ તો જે અગિયાર રહે તે તેજના શુણ્ણ છે; એ સર્વમાંથી રૂપ, સંખ્યા,

પાણુ, આકાશ, દિક્ષ, કાલ, આત્મા, મન. તેમાં ઘટાદિક પૃથ્વીના પેટામાં છે.

+ ન્યાયમતાનુસાર સંખ્યા પણ શુણ્ણ છે : ન્યાયમાં જે શુણ્ણપદાર્થ છે તેની ચોવીસ વિભાગ છે. રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ, શબ્દ, બુદ્ધિ સુષ્પ, દુઃખ, ઇચ્છા, રોષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ અને સંસ્કાર.

x આગળ આપેલી રીપ રમરણમાં લાવવી. ઇન્દ્રિય તે તો અદશ્ય જ છે, તેનું જે ચર્મમય સ્થાન તે ઇન્દ્રિય એમ સમજવું નહિ.

પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, એટલા
 ગુણ આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ યોગ્ય* છે, બીજા નથી. એટલે કે યદપિ નેત્રસંયુક્ત-
 સમવાયસંબંધ તો સર્વ ગુણ સાથે છે, તથાપિ સર્વે ગુણ નેત્રયોગ્ય
 નથી, જેટલા નેત્રયોગ્ય છે તેટલાનું જ નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધથી
 આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થાય છે. સ્પર્શ છે તે ત્વગિન્દ્રિયયોગ્ય છે, નેત્રયોગ્ય
 નથી, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ,
 દ્રવત્વ, એ નેત્રયોગ્ય તેમ ત્વયોગ્ય છે, એટલે ત્વકસંયુક્તસમવાય
 તથા નેત્રસંયુક્તસમવાય એ બે સંબંધ સંખ્યાદિકના ત્વાચ્યપ્રત્યક્ષના
 તથા આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષના હેતુ છે રસ તો કેવળ રસનયોગ્ય જ છે. અન્ય
 ઇન્દ્રિયયોગ્ય નથી, તેમ જ ગંધ પણ દ્રાણ્યયોગ્ય છે, અન્ય ઇન્દ્રિયયોગ્ય
 નથી જે ઇન્દ્રિયની યોગ્યતા જે ગુણમાં હોય તે ગુણનું પ્રત્યક્ષ તે
 ઇન્દ્રિયથી થાય છે, અન્ય ગુણો સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થયા છતાં પણ
 પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. ઘટાદિકમાં જે રૂપાદિક આક્રુષ્ટજ્ઞાનના વિષય છે
 તેની રૂપત્વાદિક જાતિનું પ્રત્યક્ષ નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધથી થાય
 છે, અને જે રસાદિક આક્રુષ્ટજ્ઞાનના વિષય નથી તેમની જે રસત્વાદિક
 જાતિ તે સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ છે તથાપિ પણ
 તેનું આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થતું નથી આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે ઉદ્ધ
 ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનો નેત્ર સાથે સયોગ થતા આક્રુષ્ટજ્ઞાન થાય છે ઉદ્ધ
 ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યના નેત્રયોગ્ય જાતિ તથા નેત્રયોગ્ય ગુણ તેનું સંયુક્ત
 સમવાયસંબંધથી આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમજ નેત્રયોગ્ય ગુણની
 રૂપત્વાદિક જાતિનું નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધથી આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ
 થાય છે. એ જ રીતે અભાવનું પણ નેત્રસંબંધથી આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થાય
 છે. જ્યાં ભૂતલમાં ઘટાભાવનું આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ભૂતળ સાથે
 નેત્રનો સયોગસંબંધ છે, તંથી નેત્રસંબંધ ભૂતલ સાથે ઘટાભાવનો
 વિશેષણતાસંબંધ છે. એમ જ નીલઘટમાં પીતરૂપાભાવનું આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ
 થાય ત્યાં નેત્ર સાથે સયોગ હોવાથી નેત્રસંબંધ નીલઘટ સાથે પીત
 રૂપાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે ઘટના નીલરૂપમાં પીતત્વ જાતિના
 અભાવનું આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નીલરૂપનો નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધ
 છે, એટલે એ સ્થાને પણ નેત્રસંબંધ જે નીલરૂપ તે સાથે પીતત્વા

* યોગ્ય એ પારિભાષિક શબ્દ છે આક્રુષ્ટ પ્રત્યક્ષનો વિષય થઈ શકે તેવા
 એમ આક્રુષ્ટપ્રત્યક્ષ યોગ્યનો અર્થ જાણવો નેત્રયોગ્ય, ઇન્દ્રિયયોગ્ય ઇત્યાદિનો અર્થ
 પણ તેમ જ સમજવો.

ભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, નેત્રસંબંધવિશેષણતાસંબંધ થઈ રહ્યો. આ પ્રકારે (૧) નેત્રસંયોગ, (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય, (૩) નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) નેત્રસંબંધવિશેષણતા; એ ચાર સંબંધ આશુપ્રમાના હેતુ છે. તે ચારે વ્યાપાર છે, નેત્ર કરણ છે ને આશુપ્રમા કૃણ છે.

૮ : રાસનપ્રમાનિરૂપણ

જેમ ત્વક્ અને નેત્રથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ રસનાદ્રિય-થી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તથાપિ રસનું તથા રસત્વ મધુરત્વાદિક રસજાતિનું તથા રસાભાવનું, મધુરાદિક રસમાં અગ્નત્વાદિક જાતિના અભાવનું, રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. તેથી રાસનપ્રત્યક્ષતા હેતુ, વિષય અને રસનેદ્રિય તેના ત્રણ જ સંબંધ છે : (૧) રાસનસંયુક્તસમવાય, (૨) રાસનસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) રાસનસંબંધવિશેષણતા. જ્યાં કૃણના મધુર રસનું રસનેદ્રિયે કરી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં કૃણ અને રસનેદ્રિયનો સંયોગસંબંધ છે, એટલે કૃણ રાસનસંયુક્ત છે; ને તેમાં રસ એ શુણ્ણનો સમવાયસંબંધ છે; તેથી રસના રાસનપ્રત્યક્ષમાં સંયુક્ત-સમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે; કેમકે સંયુક્તસમવાયસંબંધમાં જે સમવાય અંશ છે તે તે નિત્ય છે, રાસનજન્ય નથી; પરંતુ સંયોગ અંશ રાસન-જન્ય છે અને રસનેદ્રિયજન્ય જે રસનો રાસનસાક્ષાત્કાર તેનો જનક છે, એટલે તે વ્યાપાર છે. એ રાસનપ્રત્યક્ષનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ રસનેદ્રિય છે, એટલે કે તે દ્રિય કરણ છે, ને કરણ છે માટે પ્રમાણ છે. રાસનપ્રમા તેનું કૃણ છે. એ જ પ્રકારે રસમાં જે રસત્વ જાતિ તેનું તથા મધુરત્વ, અગ્નત્વ, લવણત્વ, કટુત્વ, કષાયત્વ, તિક્તત્વ, એ પૃથક્કર્તે તેનું, રસનેદ્રિયથી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં રસનેદ્રિય સાથે ક્ષણિક દ્રવ્યનો સંયોગ છે, તે દ્રવ્ય સાથે રસ સમ-વેત છે, એટલે રાસનસંયુક્ત જે દ્રવ્ય તેમાં સમવેત કહેતાં સમવાય-સંબંધથી વર્તમાન રસ છે; એ રસમાં રસત્વનો તથા રસત્વવ્યાપ્તિ

† વ્યાપ્તિ એટલે નિયત સંબંધ ધરાવનાર. નિયત સંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. જ્યાં જ્યાં મધુર, ક્ષાર, તિક્ત, ઈત્યાદિ રસમાત્ર હોય ત્યાં ત્યાં રસત્વ હોતું જ નોઈ એ, એવા રસત્વ અને રસમાત્રનો નિયત સંબંધ છે. એને જ વ્યાપ્તિ કહે છે. રસત્વવ્યાપ્તિ એટલે રસત્વ સાથે જેને વ્યાપ્તિ છે એવા મધુરત્વાદિક એમ અર્થ સમજવો. સર્વત્ર વ્યાપ્તિ એ શબ્દનો અર્થ આ પ્રકારે સમજવો.

જે મધુસ્વાદિક તેનો સમવાયસબંધ હોવાથી, રસનસંયુક્તસમવેત સમવાયસબંધ થાય છે એ જ રીતે ઈળના મધુર રસમા અમ્લત્વાભાવનું રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં રસનેદ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સ્વસંબંધ વિશેષણતાસબંધ છે, કેમકે મધુર રસ છે તે સંયુક્તસમવેતસમવાય સબંધ કરીને રસનસંબંધ છે, તેમા અમ્લત્વાભાવનો વિશેષણતાસબંધ છે, એટલે રસનેદ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સંયુક્તસમવેતવિશેષણતા સબંધ છે એ પ્રકારે રસનેદ્રિય જન્ય જે રાસનપ્રત્યક્ષ તેના હેતુબૂત સબંધ નહીં જ છે

૯ . દ્રાણજપ્રમાનિરૂપણ

જ્યાં દ્રાણ જ પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય ત્યાં પણ દ્રાણના વિષયો સાથે ત્રણ જ સબંધ (જ્ઞાનના) હેતુ છે (૧) દ્રાણસંયુક્તસમવાય, (૨) દ્રાણસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) દ્રાણસંબંધવિશેષણતા દ્રાણ ઇદ્રિય થી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ ગંધગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય છે જે દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થતું હોત તો દ્રાણનો સંયોગસબંધ પ્રત્યક્ષ કારણ થાત, પણ દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ દ્રાણથી થતું નથી એટલે દ્રાણસંયોગ પ્રત્યક્ષનો હેતુ નથી અને (જે) ગંધ (નું) પ્રત્યક્ષ દ્રાણથી થાય છે તે)નો દ્રાણ સાથે સાક્ષાત્ સબંધ છે નહિ, પણ પુષ્પાદિક સાથે ગંધનો સમવાયસબંધ છે, અને તે પુષ્પાદિકનો દ્રાણ સાથે સંયોગસબંધ છે, એટલે દ્રાણસંયુક્તસમવાય સબંધથી ગંધનું દ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે અન્ય ગુણનું દ્રાણથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી, પણ ગંધમા જે ગંધત્વ બાતિ તેનું, તથા ગંધત્વવ્યાપ્ય જે સુગંધત્વ, દુર્ગંધત્વ, તેમનું દ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે તેમજ ગંધાભાવનું પણ દ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે, કેમકે જે ઇદ્રિયથી જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય તે જ ઇદ્રિયથી તે પદાર્થ ગત બાતિનું તથા તેના અભાવનું પણ જ્ઞાન થાય છે જ્યાં ગંધત્વ તથા સુગંધત્વ-દુર્ગંધત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં દ્રાણસંયુક્તસમવેત સમવાય દ્રાણજપ્રત્યક્ષનો હેતુ બાણવો, કેમકે દ્રાણસંયુક્ત જે પુષ્પાદિક તેમા સમવેત નામ સમવાયસબંધે વર્તમાન ગંધ તે સાથે ગંધ ત્વાદિકનો સમવાયસબંધ છે એ જ રીતે પુષ્પની સુગંધમા દુર્ગંધત્વના અભાવનું દ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં દ્રાણનો દુર્ગંધાભાવ સાથે સ્વસંબંધ વિશેષણતા સબંધ છે, કેમકે સંયુક્ત સમવાયસબંધથી દ્રાણસંબંધ જે સુગંધ તેની સાથે દુર્ગંધત્વાભાવનો વિશેષણતાસબંધ

જ્યાં પુષ્પાદિક દ્વર હોય અને ગંધનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં યદ્યપિ પુષ્પમાં ક્રિયા દેખાતી નથી, એટલે પુષ્પાદિકનો દ્રાણ સાથે સંયોગ ન હોવાથી દ્રાણસંયુક્તસમવાયસંબંધ સંભવતો નથી, તથાપિ ગંધ તો શુદ્ધ છે એટલે કેવળ ગંધમાં ક્રિયા થઈ શકતી નથી, માટે ગંધાશ્રય જે પુષ્પાદિક તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં ક્રિયા થઈ, તેમના દ્વારા દ્રાણ સાથે પુષ્પાદિકનો સંબંધ થાય છે. એટલે દ્રાણસંયુક્ત જે પુષ્પાદિકના અવયવ તેની સાથે ગંધનો સમવાય હોવાથી દ્રાણ-સંયુક્તસમવાયસંબંધ જ ગંધના દ્રાણપ્રત્યક્ષનો હેતુ છે. એ રીતે દ્રાણપ્રત્યક્ષના હેતુ ત્રણ જ સંબંધ છે, ને તે જ વ્યાપાર છે, દ્રાણ ઇન્દ્રિય કરણ છે, દ્રાણપ્રત્યક્ષપ્રમા ક્ષણ છે.

આ પ્રકારે શ્રોત્રાદિક પાંચ ઇન્દ્રિયોથી બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે.

૧૦ : માનસપ્રમાનિરૂપણ

આત્મા, આત્માના સુખાદિક* ધર્મ, આત્મત્વજ્ઞાતિ તથા સુખ ત્વાદિકજ્ઞાતિ, એ સર્વનું પ્રત્યક્ષ શ્રોત્રાદિક ઇન્દ્રિયોથી થતું નથી; પણ એ આત્માદિ આંતર પદાર્થોના પ્રત્યક્ષની હેતુ મન ઇન્દ્રિય છે. આત્મા અને તેના સુખાદિક ધર્મ તેથી જે ભિન્ન તેને બાહ્યસંજ્ઞા આપેલી છે અને આત્મા તથા તેના ધર્મને આંતરસંજ્ઞા આપેલી છે. જેમ બાહ્ય-પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ શ્રોત્રાદિક ઇન્દ્રિય છે, તેમ આંતર જે આત્માદિક તેની પ્રત્યક્ષ પ્રમાણું કરણ મન છે, તેથી મન પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે, ને ઇન્દ્રિય છે. મનમાં ક્રિયા થઈને આત્મા સાથે તેના સંયોગ થાય ત્યારે આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં આત્માના માનસપ્રત્યક્ષ-રૂપ ક્ષણ પ્રમા છે: આત્મમન:સંયોગ વ્યાપાર છે, કેમકે આત્મમન:સંયોગ મનોજન્ય છે, ને મનોજન્ય જે આત્માવિષયક પ્રમાજ્ઞાન તેના જન્મક છે, તેથી વ્યાપાર છે. એવા સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું મન આત્માની પ્રત્યક્ષપ્રમાણું અસાધારણ કારણ છે, એટલે તે પ્રમાણુ× છે.

* ન્યાયમતાનુસાર આત્મા એ દ્રવ્ય છે, અને સુખાદિ નવ તેના વિશેષ શુભ છે; શુદ્ધિ, જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇન્દ્રિય, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, મંકાર, જે એક ઇન્દ્રિયથી ગૃહાય તે વિશેષ શુભ; જેમકે રૂપાદિ: સંયોગ, સંખ્યાદિ નહિ કેમકે ચક્ષુ તથા ત્વક ઉભયથી ગૃહાય છે. ન્યાયમનમાં મનને અણુરૂપ, નિત્ય અને પ્રતિચરીરભિન્ન માનેલું છે.

× કેમકે વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેવાય અને પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ કહેવાય, એમ આગળ કહી ગયા છીએ.

જ્ઞાન, ઈચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દેષ-એ આત્માના ગુણ છે, તેના સાક્ષાત્કારનો હેતુ પણ મનપ્રમાણ છે ત્યાં મનની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સાક્ષાત્ સંબંધ તો છે નહિ, પણ પરપરાસંબંધ છે પોતાના સંબંધીનો સંબંધ તેને પરપરાસંબંધ કહીએ છીએ જ્ઞાનાદિકનો આત્મા સાથે સમવાય સંબંધ છે, તેથી જ્ઞાનાદિકનો સંબંધી આત્મા છે, ને તે આત્મા સાથે મનનો સયોગ હોવાથી, જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે પરપરાસંબંધ છે તે જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે સ્વસમવાયીસયોગ સંબંધ છે સ્વ કહીએ જ્ઞાનાદિક, તેમનો સમવાયી કહેતા તેમના સમવાય વાળો જે આત્મા, તે આત્માનો મન સાથે સયોગ છે તેમ જ મનનો પણ જ્ઞાનાદિક સાથે પરપરાસંબંધ છે, ને તે મન સયુક્તસમવાય છે, મનથી સયુક્ત કહેતા સયોગવાળો જે આત્મા તેની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સમવાયસંબંધ છે એમ જ જ્ઞાનત્વ, સુખત્વ, દુઃખત્વ, ઈચ્છાત્વ, પ્રયત્નત્વ, દ્રવ્યત્વ, તેમનું પણ મનથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં મન સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સ્વાશ્રયસમવાયીસયોગસંબંધ છે સ્વ કહીએ જ્ઞાનત્વાદિક તેમનો આશ્રય જે જ્ઞાનાદિક તેમનો સમવાયી આત્મા, તેનો મન સાથે સયોગ છે તેમ જ મનનો જ્ઞાનત્વાદિક સાથે મન સયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ છે, કેમકે મન સયુક્ત આત્મા સાથે સમવેત જે જ્ઞાનાદિક તેમની સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સંબંધ છે આત્માના સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં મન સંબંધવિશેષજ્ઞતા સંબંધ છે, કેમકે મનથી સંબંધ કહેતા સયોગસંબંધવાળો આત્મા તેની સાથે સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવનો વિશેષજ્ઞતાસંબંધ છે સુખમા દુઃખત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં મન સયુક્તસમવાયસંબંધથી મન સંબંધ કહીએ સંબંધવાળું જે સુખ તેની સાથે દુઃખત્વાભાવનો વિશેષજ્ઞતા સંબંધ છે, કેમકે મનથી સયુક્ત કહેતા સયોગવાળો જે આત્મા તેની માથે સુખાદિક ગુણનો સમવાયસંબંધ છે, અને અભાવનો તે વિશેષજ્ઞતાસંબંધ જ થાય છે આ રીતે અભાવના માનસપ્રત્યક્ષનો હેતુ મન સંબંધવિશેષજ્ઞતાસંબંધ એક જ છે ને જ્યાં આત્માને વિષે સુખાભાવાદિકનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં સયોગસંબંધથી મન સંબંધ જે આત્મા તેની માથે સુખાભાવાદિકનો વિશેષજ્ઞતાસંબંધ છે વળી સુખાભાવાદિકને વિષે દુઃખત્વાભાવાદિકનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં સયુક્તસમવાયસંબંધથી મન સંબંધ કહીએ મન સાથે સંબંધવાળા સુખાદિક છે.

* કેમકે પણ અને ગળીતો સમવાય છે

ક્યાંક સાક્ષાત્ સંબંધથી મનઃસંબંધ સાથે, તે ક્યાંક પરપરા સંબંધથી મનઃસંબંધ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ થાય છે.

આ પ્રકારે માનસ પ્રત્યક્ષતા હેતુ ચાર જ સંબંધ છે : (૧) મનઃસંયોગ, (૨) મનઃસંયુક્તસમવાય, (૩) મનઃસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) મનઃસંબંધવિશેષણતા. માનસપ્રત્યક્ષતા જે આ ચાર સંબંધ તે ચારે વ્યાપાર છે, સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ મન તે કરણ છે, માટે પ્રમાણ છે, અને આત્મશુણ સુખાદિકનો માનસ-સાક્ષાત્કાર તે રૂપી પ્રમાણ છે.

જેમ આત્મશુણસુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તેમ ધર્મ-અધર્મ સંસ્કારાદિક જે પણ આત્મશુણ છે તેમનો ને મનનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ તો છે જ, પણ ધર્માદિક શુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, તેથી ધર્માદિકનું માનસ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ; કેમકે જેને પ્રત્યક્ષ યોગ્યતા નથી તેનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી જ્યાં સંયોગના આશ્રયનું પ્રત્યક્ષ થાય, ત્યાં સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે; જેમ કે જે આંગળી (ઉભયના) સંયોગનો આશ્રય છે, ને તે જે આંગળીનું ચાક્ષુષ-પ્રત્યક્ષ થાય તો સંયોગનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, ને જે આંગળીનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે તો અંશુલીદ્રવ્યસંયોગનું પણ ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે; એ જ પ્રકારે આત્મ-મનના સંયોગથી આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સંયોગનો આશ્રય આત્મા છે એટલે તે સંયોગનું પણ માનસ-પ્રત્યક્ષ થતું જોઈએ; પરંતુ (જેમાં વિશેષતા એવી છે કે) સંયોગના આશ્રય (સર્વથા) જે હોય છે, અને જ્યાં તે ઉભયનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને જ્યાં એકનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ને એકનું ન થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ઉદાહરણ : જે ઘટનો સંયોગ છે ત્યાં ઉભયે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે માટે તેમના સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ જ્યાં ઘટની ક્રિયાથી ઘટ અને આકાશનો સંયોગ થાય છે ત્યાં સંયોગના આશ્રયરૂપ ઘટ અને આકાશ બે છે. તેમાંથી ઘટ તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ આકાશ પ્રત્યક્ષ નથી, એટલે આકાશ અને ઘટનો સંયોગ પ્રત્યક્ષ થતો નથી. એ જ નિયમાનુસાર, આત્મ-મનના સંયોગના આશ્રય આત્મા અને મન બે છે, તેમાંથી આત્માનું તો માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ મનનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે આત્મમનઃસંયોગનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય નહિ.

* કેમકે મન અણુરૂપ છે ને અણુ અતીન્દ્રિય એટલે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નહિ, તે

આત્મા અને જ્ઞાનસુખાદિકતું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે પણ જ્ઞાનસુખ
દિક્કરહિત એવા કેવળ આત્માતું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી, તેમ આત્મ-
રહિત કેવળ જ્ઞાનસુખાદિકતું પણ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. ત્યારે સદા
ઇન્દ્રિય, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દેવ એ સુભોમાંથી કોઈ એક સુખ સહિત
આત્માતું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે; કેમકે હું જાણું છું, ઇન્દ્રિયવાળો છું,
પ્રયત્નવાળો છું, સુખી છું, દુઃખી છું, દેવવાળો છું, આ પ્રકારે કોઈ
પણ સુખ સહિત આત્માતું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ રીતે ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના હેતુ ઇન્દ્રિયસંબંધ છે, તે જ
વ્યાપાર છે. ઇન્દ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. ઇન્દ્રિયજન્યસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રત્યક્ષ
પ્રમા રૂપ છે. એમ આ પ્રત્યક્ષપ્રમા વિચાર ન્યાયશાસ્ત્રાનુસાર થયો.

૧૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર

ગૌરીકાંત બદાચાર્યે એમ લખ્યું છે કે પ્રત્યક્ષપ્રમાતું કરણ ઇન્દ્રિય
નથી, પરંતુ ઇન્દ્રિયના સંબંધ રૂપ જે વ્યાપાર કહ્યા તે કરણ છે, ને
ઇન્દ્રિય તો કારણ છે, કરણ નહિ. આમ કહેવાતું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે
છે. વ્યાપારવાળું કારણ તેને કરણ કહેતા નથી, પરંતુ જેના હોવાથી
કાર્ય, વિલંબ વિના જ અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણમાં જ થાય, તેવા
કારણને કરણ કહીએ છીએ. ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ
કાર્યમાં વિલંબ થતો નથી, પણ ઇન્દ્રિયસંબંધ થકી અવ્યવહિત જે
ઉત્તરક્ષણ તેમાં જ પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્ય અવશ્ય થાય છે, માટે ઇન્દ્રિયોનો
જે સંબંધ તે જ કરણ છે, ને તેથી તે જ પ્રમાણ છે, ઇન્દ્રિય નહિ.
આ મતાનુસાર ઘટતું કરણ કપાલ નહિ, પણ પ્રાણગોળ; કપાલ

આત્મા અને જ્ઞાનસુખાદિકતું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે પણ જ્ઞાનસુખાદિકરહિત એવા કેવળ આત્માનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી, તેમ આત્મારહિત કેવળ જ્ઞાનસુખાદિકતું પણ પ્રત્યક્ષ થઈ શકતું નથી. ત્યારે જ્ઞાન, ઇન્દ્રિય, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દ્રેષ એ શુભોમાંથી કોઈ એક શુભ સહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે; કેમકે હું જાણું છું, ઇન્દ્રિયવાળો છું, પ્રયત્નવાળો છું, સુખી છું, દુઃખી છું, દ્રેષવાળો છું, આ પ્રકારે કોઈ પણ શુભ સહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ રીતે ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના હેતુ ઇન્દ્રિયસંબંધ છે, તે જ વ્યાપાર છે. ઇન્દ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. ઇન્દ્રિયજન્યસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રત્યક્ષપ્રમા ફળ છે. એમ આ પ્રત્યક્ષપ્રમા વિચાર ન્યાયશાસ્ત્રાનુસાર થયો.

૧૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર

ગૌરીકાંત ભટ્ટાચાર્યે એમ લખ્યું છે કે પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ ઇન્દ્રિય નથી, પરંતુ ઇન્દ્રિયના સંબંધ રૂપ જે વ્યાપાર કદા તે કરણ છે, ને ઇન્દ્રિય તે કારણ છે, કરણ નહિ. આમ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. વ્યાપારવાળું કારણ તેને કરણ કહેતા નથી, પરંતુ જેના હોવાથી કાર્ય, વિલંબ વિના જ અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણમાં જ થાય, તેવા કારણને કરણ કહીએ છીએ. ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્યમાં વિલંબ થતો નથી, પણ ઇન્દ્રિયસંબંધ થકી અવ્યવહિત જે ઉત્તરક્ષણ તેમાં જ પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્ય અવશ્ય થાય છે, માટે ઇન્દ્રિયોનો જે સંબંધ તે જ કરણ છે, ને તેથી તે જ પ્રમાણ છે, ઇન્દ્રિય નહિ. આ મતાનુસાર ઘટનું કરણ કપાલ નહિ, પણ કપાલસંયોગ; કપાલ છે તે ઘટનું કારણ છે, કરણ નથી. એમ જ પટનું કરણ તંતુ નહિ, પણ તંતુસંયોગ; તંતુ પટનું કારણ જારુ, પણ કરણ નહિ. આમ પ્રથમ પક્ષમાં જેને વ્યાપારરૂપ કારણ માન્યાં છે તે જ આ પક્ષમાં કરણ કહેવાય છે અને જેને કરણ માન્યાં છે તે કેવળ કારણ છે.

x અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણ, ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, લયક્ષણ, એમ કાર્ય માત્રની ત્રણ ક્ષણ રહે છે. કારણની અંતિમ ક્ષણ અને કાર્યની પ્રથમ ક્ષણ તેની વચ્ચે કિંચિત પણ અવકાશ ન રહે એવી રીતે જે કાર્ય થાય તે કારણ પછી અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણે થયું કહેવાય.

૧૨ : જ્ઞાનના આશ્રયનો વિચાર

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો આશ્રય આત્મા છે તે કર્તા છે, તેને જ પ્રમાતા અને જ્ઞાતા કહે છે. પ્રમાજ્ઞાનનો કર્તા પ્રમાતા કહીએ ને જ્ઞાનનો કર્તા જ્ઞાતા કહીએ, અને તે જ્ઞાન તો ભ્રમ પણ હોય કે પ્રમા પણ હોય. ન્યાયસિદ્ધાંતમાં જેમ પ્રમાજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે, તેમ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે, પરંતુ ભ્રમજ્ઞાનનું કારણ જે ઇન્દ્રિય તેને ભ્રમજ્ઞાનનું કારણ કહેવા છતાં પ્રમાણ કહેતા નથી, કેમકે પ્રમાણ એવું નામ તો પ્રમાનું જ જે અસાધારણ કારણ હોય તેને આપવામા આવે છે.

૧૩ : ભ્રમજ્ઞાનવિચાર

(ન્યાયાનુસાર)

જ્યાં ભ્રમ થાય ત્યાં ન્યાયમત આવી રીતિ માને છે. દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંયોગ જ્યાં થાય ત્યાં રજ્જુત્વ ધર્મ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ તો છે, પણ દોષના બળથી રજ્જુત્વનો ભાસ થતો નથી.^{૧૧} રજ્જુમાં સર્પત્વનો ભાસ થાય છે. યદ્યપિ સર્પત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ નથી, તથાપિ ઇન્દ્રિયના મબંધ વિના પણ દોષબળથી, સર્પત્વનો રજ્જુ સાથે સંબંધ નેત્રથી પ્રતીત થાય છે. એમા પણ એવો વિશેષ છે કે જેને દંડત્વની સ્મૃતિ પહેલી થાય તેને રજ્જુમા દંડત્વ ભાસે છે, જેને સર્પત્વની સ્મૃતિ પ્રથમ થાય તેને રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે.

૧૬. પદાર્થનું જ્ઞાન થવામા તે પદાર્થનું શા રૂપે જ્ઞાન થયું એ બાબત આવશ્યક છે. ઘટ દીઠો તો તે પદાર્થને માત્ર આ કાર્ષક છે, એ રૂપે જાણવો એ તો ન્યાયાનુસાર નિર્વિકલ્પજ્ઞાન કહેવાય છે, પણ ત્યારે આ વટ છે, એમ પ્રતીતિ થાય અને આ કાર્ષક છે એવું જ્ઞાન ત્યારે ઘટત્વવિશિષ્ટ થાય, ત્યારે તે જ્ઞાન સવિકલ્પક થયું ગણાય. જ્ઞાન માત્ર ત્યારે સવિકલ્પક થાય ત્યારે જ વ્યવહારમાં ઉપયોગી થાય છે, માટે જેમ માત્રનું કહે રૂપે જ્ઞાન થાય છે એ બાબત આવશ્યક છે. જે પદાર્થનું જે રૂપે જ્ઞાન થાય તે રૂપે ન્યાયમા પ્રકાર અથવા વિશેષણ કહે છે. ઘટનું જ્ઞાન ઘટત્વપ્રકારક કહેવાય. જે પદાર્થમા જે પ્રકાર ભાસે તે પ્રકારરૂપે તે પદાર્થનું જ્ઞાન થયું તે વ્યર્થજ્ઞાન કહેનાય રજ્જુનો પ્રમાર રજ્જુત્વ, તેનો આશ્રય રજ્જુ છે, ત્યારે એ રજ્જુત્વવાળા રજ્જુનું રજ્જુત્વ પ્રકારથી જ્ઞાન થયું તે વ્યર્થ, અને રજ્જુત્વનો પ્રકાર 'સર્પત્વ' નથી છતાં તેનું સર્પત્વ પ્રમાર જ્ઞાન થયું તે અવ્યર્થ અથવા ભ્રમ. જે રજ્જુનું વ્યર્થજ્ઞાન એટલે પ્રમાજ્ઞાન

થાય તો રજ્જુનું જ્ઞાન રજ્જુત્વ પ્રકારે થયું જોઈએ, પણ સર્પત્વ પ્રકારે થાય છે માટે તે ભ્રમ છે. સર્પત્વ, દંડત્વ ઇત્યાદિ પ્રકારે રજ્જુનું જ્ઞાન થવામાં જે પ્રકારનું પ્રથમ સ્મરણ થાય તે પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન થઈ આવે છે. આવો જે જ્ઞાન પ્રકાર તેજ સમજાવે છે.

૧૪ : વસ્તુજ્ઞાનમાં વિશેષણજ્ઞાનની હેતુતા

જ્યાં દોષરહિત ઇદ્રિયથી ચતુર્થજ્ઞાન થાય છે, ત્યાં પણ વિશેષણનું જ્ઞાન તે જ્ઞાનનો હેતુ છે, માટે રજ્જુજ્ઞાનપૂર્વે રજ્જુત્વનું જ્ઞાન થાય છે; કેમકે ‘શ્વેત ઉબ્ણીષ, શ્વેત કંચુક ધારણ કરેલો ચદિધર બ્રાહ્મણ’ તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય ત્યાં કદાચિત્ તે મનુષ્ય છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ચદિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઉબ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત ઉબ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઉબ્ણીષવાળો, કંચુકવાળો, ચદિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ શ્વેત ઉબ્ણીષવાળો શ્વેત કંચુકવાળો ચદિધર બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે. આ સર્વ જ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ તો નેત્રસંયોગ છે, પણ એ જ્ઞાનોની વિલક્ષણતાનો હેતુ એવો છે કે જ્યાં મનુષ્યત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં મનુષ્ય છે એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં બ્રાહ્મણ છે એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં ચદિધર અને બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં ચદિધર બ્રાહ્મણ છે એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં કંચુક અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ બે વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય, ત્યાં કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં શ્વેતતાવિશિષ્ટકંચુકરૂપ વિશેષણનું અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય, ત્યાં શ્વેત કંચુકવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં ઉબ્ણીષ અને બ્રાહ્મણત્વ એ બે વિશેષણનું જ્ઞાન હોય ત્યાં ઉબ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં શ્વેતતાવિશિષ્ટ ઉબ્ણીષરૂપ વિશેષણનું તેમ જ બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં શ્વેત ઉબ્ણીષવાળો બ્રાહ્મણ એવું આક્ષેપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં ઉબ્ણીષ, કંચુક, ચદિ, બ્રાહ્મણ-

ત્વ, એ ચારે વિશેષજ્ઞાનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઉબ્બીપવાળો, કંચુકવાળો, ચણિધર બ્રાહ્મણ છે એવું આકુપજ્ઞાન થાય છે; જ્યાં શ્વેતતા વિશિષ્ટ ઉબ્બીપવિશેષજ્ઞાનું અને શ્વેતતાવિશિષ્ટ કંચુકવિશેષજ્ઞાનું તેમ સહિ અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં શ્વેત ઉબ્બીપ શ્વેત કંચુકવાળો ચણિધર બ્રાહ્મણ છે એવું આકુપજ્ઞાન થાય છે. એ પ્રકારે જે વિશેષજ્ઞાનું પૂર્વજ્ઞાન હોય તે વિશેષજ્ઞવિશિષ્ટનું ઇન્દ્રિયથી જ્ઞાન થાય છે. એમાં ઇન્દ્રિયનો સંબંધ તો સર્વત્ર સમાન છે, તથાપિ વિશિષ્ટના પ્રત્યક્ષમાં જે વિલક્ષણતા તેનો હેતુ વિલક્ષણવિશેષજ્ઞજ્ઞાન છે.

જે વિલક્ષણવિશેષજ્ઞજ્ઞાનને કારણ ન માનો તો નેત્રસંયોગથી બ્રાહ્મણનાં સર્વ જ્ઞાન તુલ્ય થવાં જોઈએ. જ્યાં ઘટ સાથે નેત્રનો તથા ત્વક્નો સંયોગ થાય છે ત્યાં કદાચિત્ ઘટ છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે, કદાચિત્ પૃથ્વી છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ઘટ પૃથ્વી છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં ઘટત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનું જ્ઞાન અને ઇન્દ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં પૃથ્વીત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનું જ્ઞાન અને ઇન્દ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ હોય ત્યાં પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, એ ઉભય વિશેષજ્ઞાનું જ્ઞાન અને ઇન્દ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથી જ જણાશે કે ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયના સંયોગરૂપ કારણ એક છે, અને વિષય જે ઘટ તે પણ એક છે અને ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ જાતિ ઘટમાં સદા રહે છે, તથાપિ કદાચિત્ ઘટત્વ સહિત ઘટમાત્રને જ્ઞાન વિષય કરે છે, દ્રવ્યત્વ પૃથ્વીત્વ આદિ જાતિ અને રૂપાદિ ગુણ તેમને ‘ઘટ છે’ એ જ્ઞાન વિષય કરતું નથી. કદાચિત્ ‘પૃથ્વી છે’ એવું જે ઘટનું જ્ઞાન તે ઘટમાંના ઘટત્વને પણ વિષય કરતું નથી; પણ પૃથ્વીત્વ અને ઘટ, તથા પૃથ્વીત્વના સંબંધને વિષય કરે છે. કદાચિત્ પૃથ્વીત્વ ઘટત્વજાતિ અને તેમનો ઘટ સાથે સંબંધ, તથા ઘટ એ સર્વને વિષય કરે છે. આ રીતિએ જ્ઞાનનો લેહ સામગ્રીલેહ વિના થતો નથી; અને વિશેષજ્ઞજ્ઞાનરૂપ સામગ્રી તેનો લેહ તે જ જ્ઞાનની વિલક્ષણતાનો હેતુ છે. જ્યાં ‘ઘટ છે’ એવું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઘટ અને ઘટત્વ તથા ઘટ સાથે ઘટત્વનો સમવાયસંબંધ તે જાણે છે. જ્યાં ‘પૃથ્વી છે’ એવું ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ અને પૃથ્વીત્વ તથા ઘટ સાથે પૃથ્વીત્વનો સમવાયસંબંધ તે જાણે છે.

૧૫ : વિશેષણ અને વિશેષ્યનું સ્વરૂપ

અહીં ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વ વિશેષણ છે, ઘટ વિશેષ્ય છે, કેમકે સળધનુ જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ કહેવાય અને સળધનુ અનુયોગી તે વિશેષ્ય કહેવાય જેનો સળધ હોય તે સળધનુ પ્રતિયોગી અને જેમા સળધ હોય તે અનુયોગી જાણુ ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વનો સમવાયસળધ ઘટમા લાસે છે, માટે ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ સમવાયસળધના પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે, અને એ સળધનો અનુયોગી ઘટ છે તેથી તે વિશેષ્ય છે જ્યાં ‘દડી પુરુષ છે’ એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં દડત્વવિશિષ્ટદડ સયોગસળધથી પુરુષત્વવિશિષ્ટપુરુષમા લાસે છે એનું એ જ જ્ઞાન ‘કાષ્ટવાળો મનુષ્ય છે’ એ પ્રકારે થાય ત્યાં કાષ્ટત્વવિશિષ્ટ દડ મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષમા સયોગસળધથી લાસે છે પ્રથમ જ્ઞાનમા દડત્વવિશિષ્ટદડ સયોગનો પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે, પુરુષત્વ વિશિષ્ટપુરુષ સયોગનો અનુયોગી હોવાથી વિશેષ્ય છે બીજા જ્ઞાનમા કાષ્ટત્વવિશિષ્ટદડ પ્રતિયોગી છે, મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષ અનુયોગી છે ઉભય જ્ઞાનમા યદ્યપિ દડ વિશેષણ છે અને પુરુષ વિશેષ્ય છે, તથાપિ પ્રથમ જ્ઞાનમા દડ વિષે દડત્વ લાસે છે, કાષ્ટત્વ લાસતું નથી અને પુરુષમા પુરુષત્વ લાસે છે, મનુષ્યત્વ લાસતું નથી, તેમ જ બીજા જ્ઞાનમા દડ વિષે કાષ્ટત્વ લાસે છે, દડત્વ લાસતું નથી, અને પુરુષ વિષે મનુષ્યત્વ લાસે છે, પુરુષત્વ લાસતું નથી દડત્વ અને કાષ્ટત્વ દડના વિશેષણ છે, કેમકે દડત્વાદિકનો દડ સાથે (દડમા) જે સળધ તેના પ્રતિયોગી દડત્વાદિક છે, અને દડત્વાદિકનો સળધ દડમા છે એટલે અનુયોગી હોવાથી દડ વિશેષ્ય છે આ પ્રકારે દડત્વનું વિશેષ્ય દડ છે, તે દડ પુરુષનું વિશેષણ છે, કેમકે દડનો પુરુષ સાથે (પુરુષમા) જે સયોગ સળધ તેનો પ્રતિયોગી દડ છે, એટલે પુરુષનું વિશેષણ છે, અને એ સયોગનો પુરુષ અનુયોગી છે, તેથી વિશેષ્ય છે જેમ પુરુષનું દડ વિશેષણ છે, તેમ પુરુષત્વ, મનુષ્યત્વ પણ પુરુષના વિશેષણ છે, કેમકે જેમ દડનો પુરુષ સાથે સયોગસળધ લાસે છે, તેમ પુરુષત્વાદિક જાતિનો પણ સમવાયસળધ લાસે છે, ને તેના પુરુષત્વાદિક પ્રતિયોગી હોવાથી, તે વિશેષણ જ છે, અને અનુયોગી હોવાથી પુરુષ વિશેષ્ય છે પરંતુ એટલો ભેદ છે કે પુરુષના ધર્મ જે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વાદિક તે તો કેવળ પુરુષબ્યક્તિના વિશેષણ છે દડાદિક પણ દડત્વાદિક ધર્મના વિશેષ્ય છે, અને પુરુષત્વાદિકના વિશેષણ છે પરંતુ દડત્વાદિક વિશેષણ

ના સંબંધને ધારણ કરીને, દંડાદિક ઉત્તરકાલમાં, પુરુષાદિક વિશેષ્યનાં સંબંધી થાય છે. આ રીતે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વ એ કેવળ વ્યક્તિનાં વિશેષણ છે, અને પુરુષત્વ વા મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષવ્યક્તિનું દંડત્વ વા દાષત્વ-વિશિષ્ટદંડ વિશેષણ છે; કેવળ દંડવ્યક્તિનાં વિશેષણ દંડત્વ કે દાષત્વ છે. ૧૭

આ રીતે જ્ઞાનની વિષયતાનો વિચાર કરીએ તો તે બહુ સૂક્ષ્મ છે; ચકવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે સંગતિ અંધમાં લખ્યો છે; જહુરામ પંચાનન ભટ્ટાચાર્યે તથા રઘુનાથ ભટ્ટાચાર્યે વિષયતાવિચાર અંધ કર્યો છે ત્યાં લખ્યો છે. સૂક્ષ્મ પદાર્થ સંસ્કૃત વાણી વિના લખી શકાતા નથી, અને તે, દુર્બોધ છે, એટલે અતિ સ્થૂળ રીતિમાત્ર જણાવી છે.

૧૭. જે વિશેષણ તેજ પ્રકાર, અને તે ધર્મને પ્રકારતા કહે છે. વિશેષ્ય ધર્મ તેને વિશેષ્યતા કહે છે. અને વિશેષણવિશેષ્યના સંબંધને સંસર્ગ કહે છે. એમ એક વિષયતા ત્રણ પ્રકારની છે: પ્રકાર, વિશેષ્ય. સંસર્ગ. 'દંડવાળો પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં પ્રથમ દંડ અને પુરુષ એ બેનું જ્ઞાન થયું બોધ્યું. દંડત્વ એ વિશેષણવાળું દંડવિશેષણનું જ્ઞાન થાય, તથા પુરુષત્વ એ વિશેષણવાળું પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે દંડ અને પુરુષનું જ્ઞાન થાય. દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક જ્ઞાન તે દંડજ્ઞાન, એમ પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક જ્ઞાન તે પુરુષજ્ઞાન. આવાં બે જ્ઞાન થયાં તેમાં દંડ તથા પુરુષની વિશેષ્યતા મુખ્ય વિશેષ્યતા છે, પણ ત્યારે દંડ-વાળો પુરુષ એમ જ્ઞાન થયું ત્યારે દંડમાં દંડત્વનિષ્ઠપ્રકારતાનિહિત વિશેષ્યતા છે, તેથી બિન્નપ્રકારતા આવે છે કેમકે તે પ્રકારતાની વિશેષ્યતા પુરુષનિષ્ઠ છે. આમ થવાથી 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં દંડનિષ્ઠ વિશેષ્યતા ગીણ પડે છે, અને કેવળ 'દંડ' એ જ્ઞાનમાં વિશેષ્યતા મુખ્ય રહે છે. આવે કાર્ત્તિક બેદ જતાવવાનો અહીં હેતુ જણાય છે. 'દંડ' 'પુરુષ' એ જ્ઞાન દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક કે પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક થાય નેને વિશિષ્ટજ્ઞાન કહે છે; પણ 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનને વિશિષ્ટરેશિષ્ટાવગાહી જ્ઞાન કહે છે. જ્ઞાનમાત્રનો પ્રકાર જણવામાં મુખ્ય કારણ એટલે કે વિશિષ્ટજ્ઞાનનું મુખ્ય કારણ વિશેષણજ્ઞાન છે એ વાત સ્પષ્ટ રીતે સમજાવવા માટે આટલો વિસ્તાર કર્યો છે, તે ચારી રીતે લક્ષમાં આવશે તો આગળનો વિષય દુસ્તર લાગશે નહિ.

૧૬ : વિશેષણવિશેષ્યજ્ઞાનભેદપૂર્વક ન્યાયાનુસારભ્રમ

આ પ્રકારે વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ વિશેષણજ્ઞાન છે, તે વિશેષણજ્ઞાન ક્યાક સ્મૃતિરૂપ હોય છે, ક્યાક નિર્વિકલ્પ હોય છે, ક્યા વિશિષ્ટજ્ઞાન હોય છે.

વિશેષણ વિશેષ્યથી પહેલા વિશેષણમાત્ર સાથે ઇદ્રિયનો સંબંધ થાય, ત્યાં વિશેષણમાત્ર જ્ઞાન ઇદ્રિયસંબંધનું છે, તે પણ વિશિષ્ટ પ્રત્યક્ષ જ છે જ્યાં પુરુષના વિના કેવળ દડ સાથે ઇદ્રિયસંબંધ થાય, અને ઉત્તરક્ષણે પુરુષ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં દડરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન વિશેષણમાત્રના સંબંધથી ઊપજે છે તથા ઉત્તરક્ષણે ‘દડી પુરુષ’ એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે ‘ઘટ’ એ વિશિષ્ટજ્ઞાનપૂર્વે ‘ઘટત્વ’રૂપ વિશેષણનું ઇદ્રિયસંબંધથી નિર્વિકલ્પજ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી ઉત્તર ક્ષણે ‘ઘટત્વવિશિષ્ટઘટ’ એ જ્ઞાન થાય છે. જે ઇદ્રિયસંબંધથી ઘટત્વનું નિર્વિકલ્પજ્ઞાન થાય, તે જ ઇદ્રિયસંબંધથી ઘટત્વવિશિષ્ટઘટનું સવિકલ્પજ્ઞાન થાય છે ઘટત્વના નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનું કરણ ઇદ્રિય છે, ઇદ્રિયનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે ઘટત્વવિશિષ્ટઘટના સવિકલ્પ જ્ઞાનમાં ઇદ્રિયનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ કરણ છે, ને નિર્વિકલ્પજ્ઞાન વ્યાપાર છે જ્યાં રીતે કેટલાક આધુનિક નૈયાયિકો નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પ જ્ઞાનના કરણનો ભેદ માને છે

પણ તે સપ્રદાય વિરુદ્ધ છે, કેમકે વ્યાપારવાળું આધારણ ઠારણ કરણ કહેવાય છે, એ મત પ્રમાણે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું ઠારણ હોવાથી, ઇદ્રિય જ પ્રમાણ કહેવાય છે પણ આધુનિક રીતિ પ્રમાણે તો સવિકલ્પ જ્ઞાનનું ઠારણ હોવાથી ઇદ્રિયના સંબંધને પણ પ્રમાણ માનવો જોઈએ, ને સપ્રદાયવાળા સંબંધને પ્રમાણ માનતા નથી, માટે ઉભય રીતે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું કરણ ઇદ્રિય જ છે, તેથી તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. પરંતુ નિર્વિકલ્પજ્ઞાનમાં ઇદ્રિયનો સંબંધમાત્ર જ વ્યાપાર છે, અને સવિકલ્પજ્ઞાનમાં ઇદ્રિયનો સંબંધ તથા નિર્વિકલ્પજ્ઞાન એ વ્યાપાર છે ઉભય પ્રકારના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કરણ હોવાથી ઇદ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે.

ધર્મ અને ધર્મીના સંબંધને વિષય ઝરવાવાળા જ્ઞાનને સવિકલ્પક જ્ઞાન કહીએ છીએ. ‘ઘટ છે’ આ જ્ઞાનથી ઘટમાં ઘટત્વનો સમવાય જાણે છે એટલે સવિકલ્પક જ્ઞાનના વિષય ત્રણ છે. ધર્મ, ધર્મી, સમવાય ‘ઘટ છે’ એ વિશિષ્ટ-જ્ઞાન સંબંધને વિષય કરે છે તેથી તે સવિકલ્પક કહેવાય છે. આ થકી ભિન્ન જ્ઞાનને નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કહે

છે. સવિકલ્પક નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનાં લક્ષણ વિસ્તારથી ચિતકંઠીમાં લખ્યાં છે. અર્થ અતિસૂક્ષ્મ છે, એટલે વિસ્તાર કર્યો નથી. આમ સવ રીતે જોતાં એટલું સિદ્ધ થયું કે પ્રથમ વિશિષ્ટજ્ઞાનનું જનક વિશેષણ-જ્ઞાન નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન છે.

એક વાર ‘ઘટ છે’ એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન થયા પછી ફરી ઘટનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ છે. તેથી જ પૂર્વ અનુભવને લીધે ‘ઘટત્વ’ની સ્મૃતિ થાય છે; અને સ્મૃતિ પછીના ઉત્તર-લક્ષણમાં ‘ઘટ છે’ એ વિશિષ્ટજ્ઞાન ઊપજે છે. આ પ્રકારે દ્વિતીયાદિક જે વિશિષ્ટજ્ઞાન તે સર્વના હેતુરૂપ જે વિશેષણજ્ઞાન તે સ્મૃતિરૂપ છે. જ્યાં દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે અથવા શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં દોષના બળથી, સર્પત્વ અને રજ્જુત્વની સ્મૃતિ થાય છે. રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વની થતી નથી. વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ જે વિશેષણજ્ઞાન તે જે ધર્મને વિષય કરે, તે જ ધર્મ વિશિષ્ટજ્ઞાન થકી વિષયમાં ભાસે છે. સર્પત્વ અને રજ્જુત્વ એ જે સ્મૃતિજ્ઞાન તે રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વને વિષય કરતું નથી, પણ સર્પત્વ અને રજ્જુત્વને વિષય કરે છે, એટલે ‘સર્પ છે’ એવું રજ્જુનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે; એમ જ ‘રજ્જુત્વ’ છે એવું શુક્તિનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે શુક્તિમાં રજ્જુત્વ ભાસે છે. ‘સર્પ છે’ આ વિશિષ્ટબ્રમમાં વિશેષ્ય રજ્જુ છે, સર્પત્વ વિશેષણ છે; કેમકે સર્પત્વનો સમવાયસંબંધ રજ્જુમાં ભાસે છે, એટલે તે સમવાયનું સર્પત્વ પ્રતિયોગી છે અને રજ્જુ અનુયોગી છે. એમ જ ‘રજ્જુ છે’ એ વિશિષ્ટબ્રમમાં પણ રજ્જુત્વનો શુક્તિમાં સમવાયસંબંધ હોવાથી રજ્જુત્વ પ્રતિયોગી છે, ને શુક્તિ અનુયોગી છે. સર્પત્વ રજ્જુત્વ જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ, અને રજ્જુ શુક્તિ જે અનુયોગી તે વિશેષ્ય. આ પ્રકારે બ્રમજ્ઞાનમાત્રમાં વિશેષણના અભાવવાળા વિશેષ્યમાં વિશેષણ ભાસે છે; તેથી ન્યાયમતમાં વિશેષણના અભાવવાળામાં વિશેષણની પ્રતીતિ તે બ્રમ કહેવાય છે. તેને જ અયથાર્થજ્ઞાન કહે છે; અન્યથાપ્ચાતિ કહે છે. બ્રમજ્ઞાનના સૂક્ષ્મ વિચાર અન્યથાપ્ચાતિવાદ નામના ગ્રંથમાં ચક્રવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે લખ્યા છે, પણ તે દુર્બોધ છે, માટે અહીં લખ્યા નથી. આમ સ્પષ્ટ થયું કે, ન્યાયમતાનુસાર સર્પોદિક બ્રમના વિષય રજ્જુ આદિક છે, સર્પોદિક નહિ, અને પ્રત્યક્ષરૂપ બ્રમજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય જ છે.

૧૭ : વેદાંતાનુસાર ઇંદ્રિયઅજ્ઞન્ય ભ્રમ

પરંતુ વેદાંતસિદ્ધાંતમાં તો સર્પભ્રમનો વિષય રજ્જુ નથી, પણ અનિર્વચનીય સર્પ જ છે; ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજ્ઞન્ય નથી; ન્યાયમતમાં જ્ઞાનમાત્રનો આશ્રય આત્મા છે, પણ વેદાંતમતમાં જ્ઞાનનું ઉપાદાનકારણ છે તે જ અંતઃકરણના જ્ઞાનનો આશ્રય છે; ન્યાયમતમાં જે સુખાદિક આત્માના શુભ કદ્યા છે તે બધા અંતઃકરણના પરિણામ છે, તેથી અંતઃકરણના ધર્મ છે, આત્માના નહિ. પરંતુ જે ભ્રમજ્ઞાન તે અંતઃકરણનું પરિણામ નથી, અવિદ્યાનું પરિણામ છે, તે વિચારસાગરમાં બતાવેલું છે, એટલે અહીં વિસ્તાર કર્યો નથી.

ભ્રમજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સંદેષથી આ પ્રકારે છે. સર્પસંસ્કાર સહિત પુરુષના દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થયો ત્યાં રજ્જુનો વિશેષધર્મ રજ્જુત્વ ભાસતો નથી; તેમ રજ્જુમાં જે તંતુરૂપ અવયવ છે તે ભાસતા નથી; પણ રજ્જુમાં સામાન્ય ધર્મ ‘ઈદંતા’* ભાસે છે. તે જ રીતે શુક્તિમાં પણ શુક્તિત્વ, નીલપૃષ્ઠતા, ત્રિકોણતા ભાસતાં નથી, પણ સામાન્યધર્મ ‘ઈદંતા’ ભાસે છે. આમ હોવાથી નેત્ર દ્વારા, અંતઃકરણ રજ્જુને પ્રાપ્ત થઈ ઈદંમાકાર પરિણામ પામે છે. એવી જે ઈદંમાકાર વૃત્તિ, તેથી ઉપહિત જે ચૈતન્ય, તેમાં જે અવિદ્યા, તે અવિદ્યાના સર્પાકાર અને જ્ઞાનાકાર બે પરિણામ થાય છે. એ જ પ્રકારે દંડસંસ્કાર સહિત પુરુષનાં દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં જે વૃત્તિ થાય છે તેમાં દંડ તથા તેનું જ્ઞાન એ બે અવિદ્યાનાં પરિણામ થાય છે. માલાસંસ્કાર સહિત પુરુષના સદોષ નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં જે ઈદંમાકાર વૃત્તિ થાય છે તે વૃત્તિઉપહિત ચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યાના માલા અને તેનું જ્ઞાન એ બે પરિણામ થાય છે. જ્યાં એક જ રજ્જુ સાથે ત્રણે પુરુષનાં સદોષ નેત્રનો સંબંધ થઈ સર્પ, દંડ, માલા, એવો ત્રણેને અનુક્રમે ભ્રમ થાય, ત્યાં પોતપોતાની વૃત્તિઉપહિત ચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યામાં જે વિષય બિખર્યો હોય તે તેને જ પ્રતીત થાય છે, અન્યને નહિ. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન ઇંદ્રિયજ્ઞન્ય નથી, કિંતુ અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ છે. પરંતુ જે વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યાનું પરિણામ ભ્રમ છે, તે ઈદંમાકારવૃત્તિ, નેત્રનો રજ્જુ આદિક વિષય સાથે

* મમવાધીકારણ.

+ ‘આ કાંઈક છે’ એટલું જ સામાન્યજ્ઞાન, વિશિષ્ટજ્ઞાન નહિ, તેને ઈદંતા કહે છે.

સબધ થતા ઊપજે છે, તેથી ભ્રમજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે એમ પ્રતીત થાય છે. અનિર્વચનીયપ્રયાતિનુઃ નિરૂપણ, તેમ અન્યથાપ્ર્યાતિ આદિક નુ ખડન ગૌડબ્રહ્માનદકૃત પ્ર્યાતિવિચારમા લખ્યુ છે, પણ તે અતિ કઠિન હોવાથી, અહીં લખ્યુ નથી. આ પ્રકારે વેદાતસિદ્ધાતમા ભ્રમજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી.

૧૮ : ન્યાયવેદાંતની અન્યવિલક્ષણતા

એમ જ વેદાતસિદ્ધાતમા અભાવનુ જ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, પણ અનુપલબ્ધિ નામે જુદા જ પ્રમાણથી થાય છે, એટલે અભાવના પ્રત્યક્ષના હેતુરૂપે વિશેષણતાસબધ જે માન્યો છે તે નિષ્કૃણ છે. વળી જ્ઞાતિ અને વ્યક્તિનો સમવાયસબધ માન્યો છે તે પણ વેદાતને ગ્રાહ્ય નથી, વેદાતમા જ્ઞાતિવ્યક્તિનો તાદાત્મ્યસબધ છે. વળી જેમ ત્વગાદિ ઇન્દ્રિયો ભૂતજન્ય છે, તેમ શ્રોત્રઇન્દ્રિય પણ આકાશજન્ય છે, ન્યાયમતમા માન્યુ છે તેમ આકાશરૂપ નથી મીમા સાના મતમા શબ્દ દ્રવ્ય છે, વેદાતમતમા શબ્દ શુણ છે, પરંતુ ન્યાયમતમા તો શબ્દ આકાશનો જ શુણ છે. વેદાતમતાનુસાર વિદ્યારણ્યસ્વામીએ શબ્દને પાંચે ભૂતનો શુણ કહ્યો છે + વળી વેદાતમા વાચસ્પતિમિથ્રે મનને ઇન્દ્રિયમા સ્વીકાર્યું છે, પણ અન્ય ગ્રંથકારોએ મનને ઇન્દ્રિયમા માન્યુ નથી જેના મતમા મન ઇન્દ્રિય નથી તેના મતમા સુખદુઃખનુ જ્ઞાન પ્રમાણજન્ય નથી, તેથી પ્રમા નથી, કિંતુ સુખદુઃખ સાક્ષીભાસ્ય* છે. વાચસ્પતિના મતમા સુખાદિકનુ જ્ઞાન મતરૂપ પ્રમાણજન્ય છે, તેથી પ્રમા છે. બ્રહ્માનુ અપરોક્ષ જ્ઞાન તે તો ઉભય— મતમા પ્રમા જ છે, વાચસ્પતિના મતમા મનરૂપ પ્રમાણજન્ય છે, બીજાના મતમા શબ્દરૂપ પ્રમાણજન્ય છે.

* એટલે ઇન્દ્રિયજન્ય ભ્રમરૂપ વૃત્તિ માનવાનો વાદ આગળ પાંચે પ્ર્યાતિનો વિચાર આ ગ્રંથમા જ આવશે.

+ જુઓ પૃથ્વી

x સાક્ષી નામ આત્મા જેનો ભાસક છે તેવા.

— મનને ઇન્દ્રિય માનનાર અને ન માનનાર

૧૯ : વાયરુપતિના મતનો સારદ્રષ્ટિથી અંગીકાર

જેના મતમાં મન ઇન્દ્રિય નથી, તેના મતમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ ઇન્દ્રિયજન્યતા નથી, કિંતુ વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અલેદ એ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું લક્ષણ છે. વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અલેદ શી રીતે થાય છે તે વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કરેલું છે.

વાયરુપતિનો મત પણ ઠીક છે; પરંતુ એમાં આટલા દોષ કહે છે. મનનો કોઈ અસાધારણ વિષય નથી, (જેમ પ્રત્યેક ઇન્દ્રિયને છે) એટલે મન ઇન્દ્રિય નથી; ગીતાવચનનો વિરોધ આવે છે; ગીતાના ત્રીજા અધ્યાયના એતાળીસમા શ્લોકમાં ‘ઇન્દ્રિયથી મન પર છે’ એમ કહ્યું છે, ત્યાં જો મન પણ ઇન્દ્રિય હોત તો આવું કહી શકાત નહિ; બ્રહ્મ માનસ જ્ઞાનવિષય છે, કહ્યું તે પણ ઠીક નથી કેમકે શ્રુતિ-સ્મૃતિ સર્વે બ્રહ્મ માનસજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ કહે છે, એટલે વાયરુપતિ-એ મનને ઇન્દ્રિય માનીને, બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર પણ મનરૂપ ઇન્દ્રિયજન્ય હોઈ માનસ છે એમ કહ્યું છે તે વિરુદ્ધ છે; અંતઃકરણની અવસ્થા માત્ર તે મન છે, ને તે અંતઃકરણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો આશ્રય હોવાથી કર્તા છે, એટલે જે કર્તા છે તે કારણ થાય નહિ;—એટલે મન ઇન્દ્રિય નથી. આવા જે દોષ મનની ઇન્દ્રિયતાના વિષયમાં કહ્યા છે તે ઉપર વિચાર કરી જોતાં તે દોષ લાગતા નથી. કેમકે મનનો અસાધારણ વિષય સુખદુઃખ ઇચ્છાદંક છે, તથા અંતઃકરણવિશિષ્ટ જીવ છે. વળી ગીતામાં મન ઇન્દ્રિયથી પર છે એમ કહ્યું છે ત્યાં તો ઇન્દ્રિયશબ્દથી બ્રહ્મ ઇન્દ્રિયનું જ શ્રેષ્ઠ છે એટલે મન જે આંતરઇન્દ્રિય તે પર છે જ, તેથી ત્યાં પણ વિરોધ નથી. વળી બ્રહ્મ માનસજ્ઞાનનું વિષય નથી એમ કહેવાનો પણ અભિપ્રાય આ પ્રકારે છે. શમદમાદિસંસ્કારરહિત જે વિક્ષિપ્ત મન તે થકી ઊપજેલા જ્ઞાનનો વિષય બ્રહ્મ નથી. માનસ-જ્ઞાનની ફલવ્યાખ્યતા બ્રહ્મ વિષે નથી. વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તે જ્ઞા, તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી. વૃત્તિ ઘટાદિક અનાત્મ પદાર્થને પામે ત્યાં વૃત્તિ અને ચિદાભાસ ઉભયના વ્યાખ્ય કહેતાં વિષય પદાર્થ જ છે; પણ બ્રહ્માકાર વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તેનો વ્યાખ્ય કહેતાં વિષય બ્રહ્મ નથી; બ્રહ્મ તો વૃત્તિમાત્રનો વિષય-છે. આ વાત વિચારસાગરના ચતુર્થ તરંગમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે. જેમ મનની વિષયતાનો બ્રહ્મ વિષે નિયેધ છે, તેમ શબ્દની વિષયતાનો પણ નિયેધ કરેલો છે. ચત્તો વાચો નિવર્તન્તે

અપ્રાપ્ય મનસા સદ્* એ આ નિષેધનું વચન છે, તેમા બ્રહ્મ શબ્દજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ અર્થ સ્વીકારવામા આવે તો, મહાવાક્યેા પણ શબ્દ રૂપ જ છે એટલે તેમનાથી ઊપજતા જ્ઞાનનો પણ વિષય બ્રહ્મ રહેશે નહિ, અને સિદ્ધાંતનો ભગ થશે, તેથી નિષેધનું જે એ વચન તેનો અર્થ આ રીતે ઘટાવવો શબ્દની જે શક્તિવૃત્તિ તત્ત્વજન્ય જે જ્ઞાન તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, પરંતુ શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિજન્ય† જ્ઞાનનો વિષય છે પરંતુ તે લક્ષણાવૃત્તિજન્ય જ્ઞાનમા પણ ચિદાભાસરૂપ જે ક્ષણ તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, કેવળ આવરણભગરૂપ વૃત્તિમાત્રની વિષયતા બ્રહ્મમા છે ત્યારે એમ દ્વિતિ થયું કે શબ્દજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો કેવળ નિષેધ નથી, તો એ જ પ્રમાણે માનસજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો પણ કેવળ નિષેધ નથી સરકારરહિત મન બ્રહ્મજ્ઞાનમા હેતુ થતું નથી, અને માનસજ્ઞાનમા પણ જે ચિદાભાસ અશ છે, તેની વિષયતા બ્રહ્મમા નથી એમ તાત્પર્ય છે અને જો એમ કહે કે બ્રહ્મજ્ઞાનનું મન તો કરણ છે, તો બ્રહ્મજ્ઞાન જે પ્રમાણજન્ય છે એમ કહેવું પડશે, કેમકે મહાવાક્યેા બ્રહ્મજ્ઞાનના ઈશ છે એવું તો બાબ્યકાશદિકેાએ સર્વત્ર પ્રતિપાદન કર્યું છે, એટલે તેનો નિષેધ થવાનો નથી હવે મનને પણ કરણતા હોય, તો પ્રમાણજ્ઞ તે પનાણ એટલે બ્રહ્મપ્રમાણ એક કરણ શબ્દ (મહાવાક્ય ગત) તો છે, અને ળીજ્ઞ મન થશે એ વાત દૃષ્ટિરુદ્ધ* છે, કેમકે આધુપ આદિક પ્રમાણ નેત્રાદિક એક એક જ પ્રમાણ છે, ઠોઈ પણ પ્રમાણ હેતુરૂપ જે પ્રમાણ દીકા કે સાબાળ્યા નથી નૈયાયિકેા પણ આધુપાદિક પ્રમાણ મનની અધિકારિતા માને છે, અને પ્રમાણતા તો નેત્રાદિકની જ માને છે, મનની નહિ, સુખાદિકના જ્ઞાનમા પણ કેવળ મનની જ પ્રમાણતા માને છે, અન્યની નહિ. માટે એક જ પ્રમાણે જે પ્રમાણ માનવા એ દૃષ્ટિરુદ્ધ છે જ્યાં એક પદાર્થ જે ઇન્દ્રિયને યોગ્ય હોય, જેમકે ઘડ નેત્ર તથા ત્વદ ઉભય યોગ્ય છે, ત્યાં પણ જે પ્રમાણથી એક પ્રમાણ થતી નથી, નેત્રપ્રમાણથી ઘટની આધુપપ્રમાણ થાય છે, ત્વદ્પ્રમાણથી ત્વાચપ્રમાણ થાય છે આ રીતે બ્રહ્મ જ્ઞાનમા મનની કરણતા સ્વીકારવામા જે દોષ ઉપપાદિત થયો તે ઠીક નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનરૂપ— પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમા પૂર્વ અનુભવ અને ઇન્દ્રિય

* ત્યાંથી મન અમેત વાણી તને પ્રાપ્ત કરી વિના પાણી વગેરે છે

+ સમિત લક્ષણાદિ વિચાર આગળ આપતા x અનુભવવિરુદ્ધ છે

— પૂર્વે અનુભવ થઈ સરકાર રાખે, તે મગ્ગનું પુનઃ માણતા

જે પ્રમાણથી એક પ્રમા થાય છે, એટલે એક પ્રમા ને જે પ્રમાણ એ દૃષ્ટવિરુદ્ધ નથી જ્યાં પ્રત્યક્ષિજ્ઞા છે ત્યાં પૂર્વ અનુભવ મસ્કાર દ્વારા હેતુ છે, અને મયોગાદિ સબધ દ્વારા ઇન્દ્રિય હેતુ છે, એટલે સસ્કાર રૂપ વ્યાપારવાળું કારણ પૂર્વ અનુભવ છે, અને સબધરૂપ વ્યાપારવાળું કારણ ઇન્દ્રિય છે, એટલે ઉભય પ્રમાકરણ હોઈ પ્રમાણ છે. એમ જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રમાના કરણ શબ્દ અને મન ઉભય છે એમ કહેવામાં કશો દૃષ્ટવિરોધ નથી. બિલકુલ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારને મનઇન્દ્રિયજન્ય માનવાથી બ્રહ્મની પ્રત્યક્ષતા નિર્વિવાદ સિદ્ધ થશે બ્રહ્મજ્ઞાનને કેવળ શબ્દજન્ય માનીએ તો પ્રત્યક્ષતા ઘણા વિવાદથી સિદ્ધ કરવી પડે છે. દશમ* દષ્ટાત્મા પણ ઇન્દ્રિયજન્યતા અને શબ્દજન્યતાનો વિવાદ છે, પણ ઇન્દ્રિયજન્ય જે જ્ઞાન કયું તેની પ્રત્યક્ષતા વિષે કશો વિવાદ રહેતો નથી વળી જે એમ ઠહો કે પ્રત્યક્ષિજ્ઞાતુ જે દષ્ટાત આપ્યું તેમા તો પૂર્વ અનુભવજન્ય મસ્કાર મહકારી^x છે, કેવલ ઇન્દ્રિયજ પ્રમાણ છે, તો તેતુ એવું સમાધાન છે કે બ્રહ્મસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રમામા પણ શબ્દ સહકારી જ છે, કેવળ મન જ પ્રમાણ છે. અને વેદાતપરિભાષાદિક ત્રયેમા ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને પ્રત્યક્ષતા અર્પવામા દોષ માન્યો છે, તેતુ યથાર્થ સમાધાન ન્યાયકૌરતુભાદિક ત્રયમા આપેતુ છે, તે જેને જિજ્ઞાસા હોય તેણે ત્યાં જોતુ અને મનની ઇન્દ્રિયતામા જે દોષ કહ્યો છે કે જ્ઞાનનો આશ્રય હોવાથી અત કરણ કતાં છે તેથી તે જ પાછું જ્ઞાનતુ ડરણ થાય નહિ, તે કાઈ દોષ નથી, કેમકે ધર્મી[†] અત કરણ તો જ્ઞાનનો

યતા સ્મૃતિરૂપે વતગ્રન થાય, અને સ્મૃતિ તથા અનુભવના મિશ્રણથી જે જ્ઞાન થાય તે પ્રત્યક્ષિજ્ઞા ઉદાહરણ આ તો પેનો જ માણસ, એમ કોઈને આગળ જોયો દોષ તે જૂની વર્ત્ત ફરી જોતા પાદ લાવીએ, તે પ્રત્યક્ષિજ્ઞા એમા પૂન નો અનુભવ જેનાથી સ્મૃતિ થાય છે તે, અને વર્તમાન નેત્રસંયોગ, એમ જે પ્રમાણ છે

* નીનીરે દશ માણસ ગના ને પાર જીતયાં તેમાનો એક જાણતો હતો કે અમે દશ છીએ તેથી તે ગણવા લાગ્યો, પણ પોતાને ગણે નહિ, તેની નવ ને નવ થાય એટલે નવે શોકમા પડ્યા કે એક ડમ્બી ગયો કોઈ બુદ્ધિમાન પાય ત્યાં આન્યો તેણે તેમનો ભ્રમ સમજી મધાને ડાના રાખી દશ ગણી આપ્યા અને તેમને સતો। પમાડી નિગાય કર્યો એમ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમા પણ પોતે બ્રહ્મ છતાં જાણતો નથી, પોતે દશમો જતા દશમો જાણતો નથી, શુરુપદેશથી મદાવાક્યાર્થ ઉપર વૃત્તિ આવડે યતા તુલ્ય ગમજે છ 'દશમ ટુ' એ જ્ઞાન પેના પાથના સન્દર્ભથી થયું કે દશમ ની ઇન્દ્રિય-મન-ના મન્નિકપથી થયું એમ એ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતાના કરણનો વિચાર છ x મદદ કરનાર

આશ્રય હોવાથી કર્તા છે, અને જ્ઞાનનું કરણ જે મન તે અત કરણનું પશ્ચિમ છે આ પ્રકારે મન પ્રમાણાનનું કરણ હોવાથી પ્રમાણ છે.

૨૦ : પ્રત્યક્ષવિચારભેદ

જ્યાં ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં તે ન્યાય અને વેદાત્મના મતમા વિલક્ષણતા નથી પરંતુ દ્રવ્યનો ઇન્દ્રિય સાથે સંયોગ સંબંધ જ છે, અને ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યના જાતિ તથા ગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં ન્યાયમતમા સંયુક્તસમવાયસંબંધ માન્યો છે પણ વેદાત્મમતમા સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ માન્યો છે, કેમકે ન્યાયમતમા જે સમવાય સંબંધ છે તેને વેદાત્મમતમા તાદાત્મ્યસંબંધ કહે છે વળી ગુણની જાતિના પ્રત્યક્ષમા ન્યાયમતાનુસાર સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ છે, પણ વેદાત્મમતમા સંયુક્તતાદાત્મ્યવત્તાદાત્મ્યમંબંધ છે, જેને સંયુક્તાભિન્ન તાદાત્મ્ય કહે છે ઇન્દ્રિયથી સંયુક્ત જે ઘટાદિક તે સાથે તાદાત્મ્યવત્ કહેતા તાદાત્મ્યસંબંધવાળા રૂપાદિ તેની સાથે રૂપત્વાદિક જાતિનો તાદાત્મ્ય સંબંધ છે જેમ ઘટાદિક સાથે રૂપાદિ તાદાત્મ્યવત્ કહેવાય તેમ અભિન્ન પણ કહેવાય, કેમકે અભિન્નનો જ તાદાત્મ્યસંબંધ થાય છે જ્યાં શ્રોત્રથી શબ્દનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યાં ન્યાયમતમા સમવાયસંબંધ કહ્યો છે, પણ વેદાત્મમતમા તે શ્રોત્રેન્દ્રિય આકાશનું કાર્ય છે, એટલે જેમ ચક્ષુરાદિમા ક્રિયા થાય છે તેમ શ્રોત્રમા પણ ક્રિયા થઈને શબ્દવાળા દ્રવ્ય સાથે શ્રોત્રનો સંયોગ થાય છે. એ પ્રકારે શ્રોત્રસંયુક્ત જે દ્રવ્ય તે સાથે શબ્દનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે, કેમકે વેદાત્મમતમા શબ્દ પાચે જૂતોનો ગુણ છે, એટલે લેયોદિતમા પણ શબ્દ છે, આમ હોવાથી શ્રોત્રના સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ કરીને શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, જ્યાં શબ્દત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં શ્રોત્રને સંયુક્ત તાદાત્મ્યવત્તાદાત્મ્ય-સંબંધ છે. વેદાત્મમતમા જેમ શબ્દત્વ જાતિ છે તેમ તારત્વ, મદત્વ પણ જાતિ છે, ન્યાયમતની પેઠે જાતિ અને ઉપાધિ ભિન્ન નથી, એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શ્રોત્ર સાથે જે સંબંધ તે જ સંબંધ તારત્વ મદત્વનો પણ જાણવો. વેદાત્મમતમા વિશેષણતામંબંધ માન્યો નથી, અભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી થાય છે એમ માન્યું છે, કેમકે પણ ઇન્દ્રિયથી અભાવનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે અભાવ અને ઇન્દ્રિયનો સંબંધ જોળવાની અપેક્ષા જ નથી આ પ્રકારે ન્યાય અને વેદાત્મમા પ્રત્યક્ષ વિષયે ભેદ છે.

૨૧ : પ્રત્યક્ષપ્રમાનો ઉપસંહાર

આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે, ને તેનાં કરણ છ છે, તેથી ન્યાયમતમાં નેત્રાદિક છ ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે. વાયસ્પતિના મતમા છઠ્ઠું પ્રમાણ મન છે. પંચપાદિકાના કર્તા પદ્મપાદાચાર્યના મતને અનુસરનાર મનને પ્રમાણ માનતા નથી. સુખદુઃખ તો સાક્ષીભાસ્ય છે, એટલે સુખદુઃખનું જ્ઞાનપ્રમા નથી. એમ જ વિશિષ્ટજીવને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષીભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વયંપ્રકાશ છે, એટલે જીવનું જ્ઞાન પણ માનસ નથી. બ્રહ્મવિદ્યારૂપ અપરોક્ષજ્ઞાન યદ્યપિ પ્રમારૂપ છે, તથાપિ તેનું કરણ શબ્દ છે. મન પ્રમાણ નથી; પરંતુ પંચપાદિકાનુસાર જે સિદ્ધાંત છે તેમાં પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે, શબ્દજન્ય બ્રહ્મપ્રત્યક્ષપ્રમા છઠ્ઠી છે. અભાવનું જ્ઞાન યદ્યપિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે, તથાપિ પ્રત્યક્ષ છે, એ વિષય ઉપર અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણમાં અધિક કહેવાશે. આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના સાત ભેદ સંભવે છે, તથાપિ આ ત્રયની રીતિ અનુસાર અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષતા નથી, એટલે પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ જ વાસ્તવિક છે.

ઇતિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણનિરૂપણ નામ પ્રથમ પ્રકાશ સમાપ્ત

અનુમાનપ્રમાણ

૨૨ : અનુમિતિસાગ્રી

અનુમિતિપ્રમાણ જે કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય. લિંગજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તે અનુમિતિ કહેવાય છે. ઉદાહરણ : પર્વત ઉપર ધૂમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થઈને વહ્નિનું જ્ઞાન થાય છે. ત્યાં ધૂમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તે લિંગજ્ઞાન કહેવાય છે, ને તે ઉપરથી વહ્નિનું જ્ઞાન જીપજે છે તે એટલે ‘પર્વત ઉપર વહ્નિ છે’ એ જ્ઞાન અનુમિતિજ્ઞાન છે. અર્થાત્ જેના જ્ઞાનથી સાધ્યનું જ્ઞાન થાય તે લિંગ કહેવાય. અનુમિતિજ્ઞાનનો વિષય સાધ્ય કહેવાય છે; અહીં અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ છે માટે વહ્નિ સાધ્ય છે. ધૂમજ્ઞાનથી વહ્નિરૂપ સાધ્યનું જ્ઞાન થાય છે, માટે ધૂમ લિંગ છે. વ્યાખ્યાના જ્ઞાનથી વ્યાપકનું જ્ઞાન થાય છે, માટે વ્યાખ્યાને જ લિંગ કહે છે, વ્યાપકને સાધ્ય કહે છે. જે વ્યાપ્તિવાળું તે વ્યાખ્યા કહેવાય છે; વ્યાપ્તિનિરૂપક તે વ્યાપક કહેવાય છે; અને અવિનાશાવરૂપ

સંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. ધૂમ વિષે વહ્નિનો અવિનાભાવ*રૂપ સંબંધ છે, તેનું જ નામ ધૂમ વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિ કહેવાય; ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય કહેવાય, અને એ વ્યાપ્તિનિરૂપક વહ્નિ છે માટે વહ્નિ ધૂમનો વ્યાપક કહેવાય. જેના વિના જે હોઈ ન શકે તેનો તેની સાથે અવિનાભાવરૂપ સંબંધ જાણવો. વહ્નિ વિના ધૂમ હોઈ ન શકે, એટલે વહ્નિનો અવિનાભાવરૂપસંબંધ ધૂમમાં થયો, વહ્નિમા ધૂમનો અવિનાભાવ ન થયો, કેમકે તત્ત્વ લોહગોલકમા ધૂમ વિના પણ વહ્નિ હોઈ શકે છે, એટલે ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ નથી, પણ વહ્નિનો વ્યાપ્ય ધૂમ છે. એ જ રીતે રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પૃથ્વી જળ તેજમા રૂપ રહે છે, પૃથ્વી ને જળમા રસ રહે છે, એટલે રૂપનો અવિનાભાવરૂપસંબંધ રસ વિષે હોવાથી રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પણ રૂપ વિષે તો રસનો વિનાભાવ છે, તેજમા રસનો વિનાભાવ છે, એટલે રસનું વ્યાપ્ય રૂપ ન થઈ શકે. જેનો જેનાથી વ્યભિચાર હોય તે તેનું વ્યાપ્ય થઈ શકે નહિ. જે અધિક દેશમા રહે તે વ્યભિચારી કહેવાય, ધૂમથી અધિક દેશમાં રહેનાર જે વહ્નિ તે ધૂમનો વ્યભિચારી છે, રસથી અધિક દેશમાં રહેનાર રૂપ રસનું વ્યભિચારી છે. જે ન્યૂન દેશમા રહે તેને વિષે અવિનાભાવસંબંધ બને છે, તે જ વ્યાપ્ય કહેવાય છે. વહ્નિથી ન્યૂન દેશમાં રહેનાર ધૂમને વિષે વહ્નિની અવિનાભાવરૂપ વ્યાપ્તિ છે, ને ધૂમ વ્યાપ્ય છે, રૂપથી ન્યૂન દેશમા રસ રહે છે માટે રસ વ્યાપ્ય છે જેમ ન્યૂન દેશમા રહેવાવાળાને વિષે અધિક દેશમા રહેવાવાળાની વ્યાપ્તિ છે તેમ ઉભયમા પદાર્થ સમાન દેશમા રહેવાવાળા હોય તેમની પણ પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે એમ જાણવું. ગંધગુણ અને પૃથ્વી ત્વક્ષતિ કેવળ પૃથ્વીમા રહેનારા છે, ત્યાં ગંધની વ્યાપ્તિ પૃથ્વીત્વમા છે, ને પૃથ્વીત્વની વ્યાપ્તિ ગંધમા છે, એમ જ સ્નેહગુણ અને જલત્વ જ્ઞાતિ જલમાં છે, જલ વિના સ્નેહ અને જલત્વ જ્ઞાતિ હોઈ શકતા જ નથી, માટે સમાનદેશવૃત્તિ હોવાથી ઉભય પરસ્પરવ્યાપ્તિવાળા છે ને ઉભય પરસ્પરના વ્યાપ્ય છે, કેમકે જેમ ન્યૂનદેશવૃત્તિને વિષે અવિનાભાવરૂપ સંબંધ છે, તેમ સમાનદેશવૃત્તિ પદાર્થનો પણ પરસ્પર અવિનાભાવરૂપ સંબંધ છે.

* અવિનાભાવ એટલે ‘વિના ન હોનાપણ,’ અર્થાત્ ધૂમ વિષે વહ્નિનો અવિનાભાવ છે ત્યાં એમ અથ થયો કે ધૂમનું વહ્નિ વિના ન હોનાપણું છે, અર્થાત્ ધૂમ હોય તો અગ્નિ હોવો જ જોઈ એ એવો નિયતસાહચર્યનો સંબંધ તે વ્યાપ્તિ એમ તાત્પર્ય જાણવું.

અહીં શંકા ગંધ છે તે પૃથ્વીત્વ કરતાં ન્યૂનદેશવૃત્તિ છે, અને સ્નેહ છે તે પણ જલત્વથી ન્યૂનદેશવૃત્તિ છે; કેમકે પ્રથમ ક્ષણે* જે દ્રવ્ય ઉત્પન્ન થાય છે તે નિર્ગુણ થાય છે અને તેમાં શુણ્ણ તો દ્વિતીય ક્ષણમાં ઊપજે છે, ને જે (પૃથ્વીત્વ-જલત્વ) જાતિ તે તો પ્રથમ ક્ષણે પણ દ્રવ્યમાં હોય છે, એટલે ઘટના પ્રથમ ક્ષણે પૃથ્વીત્વ ગંધનું વ્યભિચારી થયું, તેથી તેને વિષે ગંધની અવિનાભાવસંબંધરૂપ વ્યાપ્તિ થશે નહિ. એમ જ ઉત્પત્તિક્ષણે જલત્વ સ્નેહનું વ્યભિચારી હોવાથી, તેને વિષે સ્નેહનો અવિનાભાવરૂપ સંબંધ થશે નહિ, એટલે કે જલત્વમાં સ્નેહની વ્યાપ્તિનો અભાવ હોવાથી જલત્વ સ્નેહનું વ્યાપ્ય થશે નહિ. ત્યારે એમ થયું કે પૃથ્વીત્વનો વ્યાપ્ય ગંધ છે, પણ ગંધનું વ્યાપ્ય પૃથ્વીત્વ નથી; અને જલત્વનો વ્યાપ્ય સ્નેહ છે, પણ સ્નેહનું વ્યાપ્ય જલત્વ નથી. આમ છતાં પૃથ્વીત્વ તથા ગંધ અને જલત્વ તથા સ્નેહ એમને પરસ્પર વ્યાપ્યતા શી રીતે માની ?

એનું સમાધાન : ગંધવત્ત્વ અને પૃથ્વીત્વને પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે, એટલે ઉભય પરસ્પર વ્યાપ્ય છે; તેમ જ સ્નેહવત્ત્વ અને જલત્વ પણ પરસ્પર વ્યાપ્ય છે. ગંધની જે અધિકરણુતા તેને ગંધવત્ત્વ કહે છે, અને સ્નેહની અધિકરણુતાને સ્નેહવત્ત્વ કહે છે. જેમાં જે પદાર્થ કદાચિત્ પણ હોઈ શકે તેમાં તે પદાર્થની અધિકરણુતા સદા રહે છે જ, એ નિયમ વ્યાપ્તિનિરૂપણમાં જગદીશ ભટ્ટાચાર્ય વગેરેએ બતાવેલો છે. તે સ્થળે પ્રસંગ એવો છે કે અવ્યાપ્યવૃત્તિ પદાર્થની અધિકરણુતા વ્યાપ્યવૃત્તિ હોય છે, અવ્યાપ્યવૃત્તિ નહિ. અવ્યાપ્યવૃત્તિ બે પ્રકારે થાય છે : દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ અને કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ. પદાર્થના એક દેશમાં હોય અને એક દેશમાં ન હોય તે દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ. જેમકે સંયોગ, જે પદાર્થના એક દેશમાં હોય છે; તે દેશકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ સંયોગની અધિકરણુતા આખાએ પદાર્થમાં છે, એક દેશમાં નહિ, એટલે કે અવ્યાપ્યવૃત્તિ સંયોગની અધિકરણુતા વ્યાપ્યવૃત્તિ છે, અવ્યાપ્યવૃત્તિ નથી. એ સિદ્ધાંત થયો. કેઈ કાલે હોય, કેઈ કાલે ન હોય, તે કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહેવાય, જેમકે ગંધાદિકશુણ્ણ તે કાલકૃત અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે. પરંતુ અવ્યાપ્યવૃત્તિની અધિકરણુતા તો વ્યાપ્યવૃત્તિ જ થવાની એવો નિયમ હમણાં સંયોગના દ્વાંતથી બતાવ્યો તે અનુસાર ઘટના પ્રથમ ક્ષણમાં પણ ગંધની

* આગળ દ્રવ્યના ત્રણ ક્ષણ સમજાવેલા છે તે સ્મરણમાં લાવવા.

અધિકરણતાતો તેમાં રહેવાની જ. આમ હોવાથી ગંધવત્ત્વ અને સ્નેહવત્ત્વ-
ને, પૃથ્વીત્વ અને જલત્વનાં સમદેશ અને સમકાલવૃત્તિ જ જાણવાં.
ન્યાયમતાનુસાર આ પ્રકારે એ શંકાનું સમાધાન છે. વેદાંતમતમાં
તો નિર્ગુણદ્રવ્ય જિપજે એ વાત જ સાદ્ય નથી, પ્રથમથી જ સગુણ
જિપજે છે, એટલે ગંધ સ્નેહનાં પણ પૃથ્વીત્વ, જલત્વ વ્યાપ્ય થાય છે.

૨૩ : અનુભિતિજ્ઞાનમાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનની અપેક્ષા

અવિનાશાવરૂપસંબંધ તે વ્યાપ્તિ, ને વ્યાપ્તિવાળું તે વ્યાપ્ય. વ્યાપ્ય
જે ધૂમ તેનું પર્વતાદિકને વિષે જેને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન હોય, અથવા શાબ્દ-
જ્ઞાન હોય, તેને પર્વતાદિકને વિષે અભિતું અનુભિતિજ્ઞાન થાય છે.
એ જ પ્રમાણે રસના જ્ઞાનથી રૂપનું જ્ઞાન થાય છે. પરંતુ જે પુરુષને
'ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય છે' એટલું જ્ઞાન પૂર્વથી થયેલું છે, તેને ધૂમ-
જ્ઞાનથી વ્યાપ્યત્વનું રમરણ થઈ વહ્નિની અનુભિતિ ણને છે. વ્યાપ્યત્વ
એટલે વ્યાપ્તિ. એમ જ રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે એવું જેને જ્ઞાન હોય
તેને રસના જ્ઞાનથી, રૂપની રસ વિષે જે વ્યાપ્તિ તેનું રમરણ થઈ,
રૂપની અનુભિતિ સંભવે છે. પણ જેને વ્યાપ્યત્વનું જ્ઞાન પૂર્વથી થયું
નથી, તેને તો ધૂમાદિકના જ્ઞાનથી વહ્નિ આદિકની અનુભિતિ થવાની
નથી. આમ હોવાથી વ્યાપ્તિજ્ઞાન એ અનુભિતિનું કરણ છે.

વ્યાપ્તિવાળાને વ્યાપ્ય કહે છે; ને વ્યાપ્તિને વ્યાપ્યતા કહે છે.
જે વ્યાપ્તિજ્ઞાન કરણ છે તે સંદેહવાળું ન જોઈએ; કેમકે 'ધૂમ વહ્નિની
વ્યાપ્તિવાળો છે કે નહિ' એવું પૂર્વજ્ઞાન જેને થયું છે તેને ધૂમજ્ઞાનથી
વહ્નિનું જ્ઞાન થતું નથી. પણ 'ધૂમ વહ્નિની વ્યાપ્તિવાળો છે' એવું
નિશ્ચયરૂપ જ્ઞાન જેને થયું છે તેને ધૂમજ્ઞાનથી વહ્નિનું અનુભિતિરૂપ
જ્ઞાન થાય છે. આ ઉપરથી એમ કહે છે કે વ્યાપ્તિનિશ્ચય તે અનુભિતિનો
હેતુ છે. એ વ્યાપ્તિનિશ્ચય સહચારજ્ઞાનથી થાય છે. રસોડા વગેરે
સ્થાનમાં વારંવાર ધૂમ અને વહ્નિનો સહચાર દેખીને 'વહ્નિનો
વ્યાપ્ય ધૂમ છે' એમ જ્ઞાન થાય છે; પણ 'ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ છે'
એવું જ્ઞાન થતું નથી; કેમકે રસોડા વગેરે સ્થાનમાં જેવો વહ્નિનો
સહચાર ધૂમ વિષે દેખીએ છીએ, તેવો ધૂમનો સહચાર વહ્નિ વિષે
દેખતા નથી. તેનો હેતુ એ છે કે, ધૂમનો સહચાર ચત્રપિ વહ્નિ વિષે
દેખીએ છીએ, તથાપિ વ્યલિચાર પણ દેખીએ છીએ. આ ઉપરથી
એમ સિદ્ધ થયું કે જે પદાર્થનો જેમાં વ્યલિચાર ન હોય અને

સહચાર હોય, તે પદાર્થની તેમાં વ્યાપ્તિ નિશ્ચિત છે. વહ્નિનો ધૂમ વિષે વ્યભિચાર જણાતો નથી ને સહચાર જણાય છે, એટલે વહ્નિની વ્યાપ્તિ ધૂમ વિષે નિશ્ચિત છે. વહ્નિમા ધૂમનો સહચાર પ્રતીત થાય છે, તેમ વ્યભિચાર પણ પ્રતીત થાય છે, એટલે ‘ધૂમનો વ્યાપ્ય વહ્નિ છે’ એવો નિશ્ચય થતો નથી. જે સાથે રહેવાપણું તે સહચાર, જુઠા રહેવાપણું તે વ્યભિચાર, એમ સમજવું. યદ્યપિ જળ ઉપર જે ધૂમ જણાય છે ત્યાં વહ્નિનો વ્યભિચાર છે, અને અગ્નિ શાત પડ્યા પછી પણ ઝોડામાં ધૂમ જણાય છે ત્યાં પણ વહ્નિનો વ્યભિચાર છે, તથાપિ અનુગિહ્યમૃગવાળી ઊંચી ધૂમરેખાને વિષે વહ્નિનો વ્યભિચાર નથી, એટલે એવી ધૂમરેખાને વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. એવી ધૂમરેખાનું પર્વતાદિકને વિષે પ્રત્યક્ષ થતાં ‘ધૂમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય છે’ એ અનુભવનો સંસ્કાર— ઉદ્દ્યુત્ત થાય છે, ને તે પછી ‘પર્વત-વહ્નિમાન છે’ એવી અનુભૂતિ થાય છે.

૨૪ : ન્યાયાનુસાર અનુભૂતિક્રમ

યદ્યપિ ન્યાયમતમાં અનુમાનપ્રસંગને વિષે અનેક પક્ષ છે ને તે તેમના ગ્રંથોમાં પ્રચિદ્ધ છે, તથાપિ મહત્ત્વનેચાયિકમતસંમત અનુભૂતિ ક્રમ આ પ્રમાણે છે. પ્રથમ તો રસોડા વગેરે સ્થાનોમાં હેતુ* અને સાધ્યનું સહચારદર્શન થાય છે; ને તેથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. ત્યાર પછી પર્વતાદિકને વિષે હેતુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્દ્યોધ ધર્મ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થાય છે. તે પછી સાધ્યની વ્યાપ્તિવાળો* જે હેતુ તેનું પક્ષને† વિષે પ્રત્યક્ષ થાય છે. એને પરામર્શ કહે છે. ‘વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાન પર્વત’ એ

* એવો નિયમ છે કે પ્રથમ દર્શને અનુભવ થાય છે, તે અનુભવથી સંસ્કાર નીપજે છે. એ સંસ્કાર કોઈ કારણથી ઉદ્દ્યુત્ત થાય ત્યારે તેમાંથી સ્મૃતિ નીપજે છે. અનુભવગાન પ્રત્યક્ષ છે, સ્મૃતિગાન સંસ્કારજન્ય છે.

† જેને આટલે સુધી વ્યાપ્ય કહેતા આવ્યા તે જ હેતુ, અર્થાત્ જેના થઈ શકે તેને પ્રત્યક્ષ કરાય તે.

* સાધ્યની વ્યાપ્તિવિશિષ્ટ હેતુ એમ કહેવાની રીતિ છે, હવે પછી તેમ જ કહીશું.

† જેમાં સાધ્યને સાધ્ય છે તે પક્ષ; સાધ્ય એમાં છે કે નથી એવો જેને વિષે નંદય છે તે પક્ષ, જેમકે પ્રત્યક્ષ ઉદાહરણમાં પર્વતાદિક.

પરામર્શનો આકાર છે; અર્થાત્ ‘સાધ્યવ્યાખ્ય હેતુમાન્ પક્ષ’ એ પરામર્શનો સામાન્ય આકાર છે. એ પછી ‘પર્વત વક્ત્રિમાન્ છે’ એવું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. આ ક્રમથી અનુમિતિ થાય છે.

પરંતુ પ્રાચીન* મતમાં અનુમિતિનું કરણ પરામર્શને માને છે; બીજાં બધાં જ્ઞાનને અન્યથાસિદ્ધ કહે છે. તે મતમાં પરામર્શ જ અનુમાન છે. યદ્યપિ પરામર્શ તે વ્યાપાર નથી તથાપિ તે મતમાં વ્યાપારહીન કારણને પણ કરણ માને છે એટલે નિર્વાહ થાય છે. એમ પરામર્શ જ અનુમિતિનું કરણ હોવાથી અનુમાન છે.

કોઈ નૈયાયિક જ્ઞાનહેતુને અનુમાન કહે છે; કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને અનુમાન કહે છે, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિ તથા પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; કોઈ વ્યાપ્તિસ્મૃતિને જ અનુમાન કહે છે, ને પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; એમ નૈયાયિકોના અનેક મત છે. પરંતુ સર્વ મતમાં પરામર્શનો સ્વીકાર છે, કોઈ પરામર્શને કરણ કહે છે, કોઈ વ્યાપાર કહે છે, પણ પરામર્શ વિના અનુમિતિ થાય નહિ એમ સકળ નૈયાયિકોનો મત છે.

૨૫ : મીમાંસામત

મીમાંસાનો મત આ પ્રમાણે છે. જ્યાં પર્વતને વિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષ થકી વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ વક્ત્રિની અનુમિતિ થઈ જાય, ત્યાં પરામર્શ વિના પણ અનુમિતિ અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે જ્યાં પરામર્શ થઈ ને અનુમિતિ થાય ત્યાં પણ પરામર્શ અનુમિતિનું કારણ નથી, દૈવાગત રાસલ અથવા કુલાલપત્ની જેમ ઘટ પરત્વે અન્યથાસિદ્ધ છે, તેમ પરામર્શ અનુમિતિ પરત્વે અન્યથાસિદ્ધ છે. કારણ સામગ્રીથી જે બાહ્ય હોય તે અન્યથાસિદ્ધ જાણવું. આ પ્રકારે મીમાંસામતમાં પરામર્શ કારણ નથી. મીમાંસાના અનુસારી પણ પરામર્શને આ રીતે મૂકી દઈ, બીજા બધી વાતમાં તેા નૈયાયિકોની પેઠે જ અનેક પદ્ધતિને અનુમાન કહે છે : કોઈ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિને; કોઈ રસોડા વગેરેમાં ઘયેલા વ્યાપ્તિના અનુભવને કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને; અનુમાન કહે છે.

* નૈયાયિકોમાં એ પક્ષ છે : પ્રાચીન અને નવીન જેનું સૂચન આગળ સવિકલ્પ નિર્વિકલ્પ જ્ઞાનના પ્રસંગમાં પણ થયેલું છે.

૨૬ : અદ્વૈતમત

અદ્વૈતચથો પણ, જ્યાં વિરોધ ન આવતો હોય ત્યાં મીમાસાની પ્રક્રિયાને અનુસરે છે, એટલે અદ્વૈતમતમા પણ પરામર્શને (વ્યાપારરૂપ) કારણ માન્યો નથી, પણ મહાનમાત્રિકેને વિષે વ્યાપ્તિનો જે પ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવ થાય છે તે અનુમિતિનું કરણ છે, એ વ્યાપ્તિના અનુભવના ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કાર તે વ્યાપાર છે, અને પર્વતને વિષે ધૂમનું જે પ્રત્યક્ષ તે એ સંસ્કારનું ઉદ્બોધક છે જ્યાં વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ જાય ત્યાં પણ સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી સંસ્કારોનો કાંઈ નાશ થતો નથી, એટલે સ્મૃતિને સંસ્કાર ઉભયે વિધમાન રહે છે, અને અનુમિતિનું વ્યાપારરૂપ કારણ સંસ્કાર જ થાય છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ નહિ, કેમકે અનુમિતિમા જો વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપારરૂપ કારણ માનીએ તોયજી સ્મૃતિની કારણતા સંસ્કાર વિષે માનવી પડે, અને પાછી તે સ્મૃતિને વિષે અનુમિતિની કારણતા માનવી, એમ કારણનાઠપનાનું ગૌરવ* થઈ પડે; અને ઊલટું સ્મૃતિના કારણરૂપ જે સંસ્કાર તેમને વિષે અનુમિતિની વ્યાપારરૂપ કારણતા માની વ્યાપ્તિ સ્મૃતિનો ત્યાગ કરવામા લાઘવ છે. આ રીતે વ્યાપ્તિનો અનુભવ તે અનુમિતિનું કરણ છે, સંસ્કાર વ્યાપાર છે, અનુમિતિ ફલ છે. વેદાત પરિભાષાદિક વેદાતચથોમા આ રીતિ કહેવી છે, નૈયાયિકોની પેઠે પરામર્શને અનુમિતિ-કારણ માન્યો નથી

૨૭ : વ્યાપ્તિ-સ્મૃતિ-સંસ્કાર-વ્યાપારતાવિકલ્પ

જો દેહાચિત્ સંસ્કારને અનુમિતિવ્યાપાર ન માનતા વ્યાપ્તિસ્મૃતિને જ માને તોપણ સિદ્ધાંતની હાનિ થતી નથી એવું જોમ માનવામા વેદાતપરિભાષાદિક સાથે વિરોધ આવશે તથાપિ યુક્તિથી અર્થનિર્ણય

* કોઈ વાતનો ખુનાસો કરવામા જે માર્ગ થોડા કારણ કલ્પવા પડે તે માર્ગને લાઘવ કહે છે તે જે માર્ગ તે કરતા વધારે કારણો ઠપના પડે તેને ગૌરવ કહે છે અનુમિતિનું કરણ વ્યાપ્તિના અનુભવને માન્યો અને સંસ્કારને વ્યાપાર માન્યો હવે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનતા અનુભવ-સંસ્કાર-સ્મૃતિ એમ ત્રણ ક્રમ થશે, અને સ્મૃતિ-સંસ્કાર-મે વ્યાપાર પછી અનુભવની કારણતા આવશે કનજ સંસ્કારને વ્યાપાર માનનામા જો જ કલ્પના છે, અનુભવ અને સંસ્કાર માર્ગ તે કલ્પના લાઘવવાળી ઈ, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનવાની કલ્પના ગૌરવવાળી છે ગૌરવમાર્ગ અગ્રાજી છે

કરતાં આધુનિક થ'થો સાથે વિરોધ આવે તો તેમાં કાંઈ હાનિ નથી; કેવળ શ્રુતિસ્મૃતિની સાથે કે સિદ્ધાંત સાથે વિરોધ આવે તો હાનિ છે, અનુમિતિનું વ્યાપારરૂપ કારણુ સ્મૃતિ છે કે સંસ્કાર છે એ સંબંધમાં શ્રુતિસ્મૃતિ ઉદાસીન છે, ને સિદ્ધાંત પણ ઉદાસીન છે. એટલે વ્યાપ્તિ-સ્મૃતિની વ્યાપારતા માનતાં કશો વિરોધ નથી, ઊલટી વધારે યુક્તિ-યોગ્યતા છે.

વ્યાપ્તિસંસ્કારને અનુમિતિનું (વ્યાપારરૂપ) કારણુ માનીએ, તો અનુદ્ધુદ્ધ સંસ્કારથી પણ અનુમિતિ થવી જોઈએ, અને ત્યારે પર્વતને વિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષ વિના પણ સર્વદા અનુમિતિ થવી જ જોઈએ. આમ તો થતું નથી, માટે ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કારને જ અનુમિતિના કારણુ રૂપે માનવા પડશે; સ્મૃતિ પણ ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કારથી જ થાય છે; એટલે જ્યાં જ્યાં અનુમિતિની સામગ્રી છે ત્યાં ત્યાં અવશ્ય સ્મૃતિની પણ સામગ્રી છે જ. જ્યાં ઉભયની સામગ્રી છે ત્યાં જ્ઞાન કેળવું થશે? એ પ્રશ્નનો ઉત્તર ધર્મશાસ્ત્રે* આપવો જોઈએ. કદાચિ પરસ્પર પ્રતિબંધ્યતા અને પ્રતિબંધકતા† માનીએ તો ગૌરવદોષ થશે, વિનિગમનાવિરહ આવશે, અનુભવવિરોધ થશે; કેમકે પર્વતને વિષે ધૂમદર્શનથી ધૂમને વિષે વહ્નિની વ્યાપ્તિનું સ્મરણુ થઈ ઉત્તરકાળમાં અનુમિતિ નીપજે છે, એ તો ધુદ્ધિમાનોને અનુભવસિદ્ધ છે, ત્યારે અનુમિતિ થશે તે થકી વ્યાપ્તિસ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો એ આ અનુભવથી વિરુદ્ધ વાત છે.* વળી જ્યાં બે જ્ઞાનની બે સામગ્રી હોય ત્યાં એક સામગ્રીની બીજી સામગ્રી પ્રતિબંધક થઈ શકે, પણ અહીં તો અનુમિતિ અને સ્મૃતિ ઉભયની સામગ્રી એક સંસ્કાર જ છે, તો તેનો પ્રતિબંધપ્રતિબંધક-ભાવ કેમ બને? પ્રતિબંધ્યપ્રતિબંધકભાવ માનીએ તો અનુમિતિથી

* વેદાંતપરિમાપાના કતી.

+ અનુમિતિ અને સ્મૃતિ બે કાર્ય થવાનાં છે તેમાંથી અનુમિતિ થશે માટે સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ છે. અનુમિતિ પ્રતિબંધક થઈ અને સ્મૃતિ પ્રતિબંધક થઈ. અનુમિતિ નહિ થતાં સ્મૃતિ થાય તો સ્મૃતિ પ્રતિબંધક થઈને અનુમિતિ પ્રતિબંધક થઈ.

x આ અનુભવવિરોધ સિદ્ધ થયો.

÷ અર્થાત્ નજ બને, એમ વિનિગમનાવિરહ દોષ સિદ્ધ થયો; કેમકે એક જ વાત પોતે પોતાની પ્રતિબંધ્ય ને પ્રતિબંધક ન થાય એટલે એમ થવામાં એકથી અધિકની અપેક્ષા રહે છે જ, તેમ હોય તો જ વિનિગમન થાય; આ

સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો પડે, ત્યાં અનુમિતિ તો ભવિષ્યત્ છે હજી ઉપજી જ નથી, તો તે પ્રતિબંધક ક્યાંથી થાય ? વેદાંતપરિભાષામાં તથા તેની ટીકામાં અનુમિતિથી સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ લખ્યો નથી ટીકા સહિત વેદાંતપરિભાષામાં લખ્યું છે કે ‘ધૂમદર્શનથી સંસ્કાર ઉદ્ભવ થાય છે, તેનાથી કહીક સ્મૃતિ થાય છે, કહીક નથી થતી, જરૂર સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પણ સંસ્કારનો નાશ તો થતો નથી, સંસ્કાર અને સ્મૃતિ ઉભાય છે. પરંતુ સ્મૃતિશૂન્ય સ્થળમાં જેમ સંસ્કાર વ્યાપ છે, તેમ સ્મૃતિસહભાવસ્થળમાં પણ સંસ્કાર જ વ્યાપાર છે, સ્મૃતિ નથી.’ આ પ્રકારે ધર્મશાસ્ત્રનો લેખ છે, તેમાં બુદ્ધિમાનને એ આશ્રય થાય છે કે ઉદ્ભવ સંસ્કાર હોય ત્યાં સ્મૃતિશૂન્ય સ્થળ જેમ સંભવે વળી સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી સંસ્કારનો નાશ થાય છે, અને સ્મૃતિ અન્ય સંસ્કાર બંધાય છે એ સંયુક્તિક પક્ષ છે, ને તેનું ઉપપાદ અંતરાતરમાં સુપ્રસિદ્ધ છે, તે રીતે જોતાં સ્મૃતિ અને સંસ્કાર ઉભા વિદ્યમાન છે એ કહેવું પણ સર્વથા વિરુદ્ધ છે.

૨૮ : સ્વાર્થાનુમિતિ

આ ઉપરથી એમ નિશ્ચય થાય છે કે વ્યાપ્તિનો અનુભવ અનુમિતિનું કારણ છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ વ્યાપાર છે, એ જ પક્ષ નિર્દેશ છે. એ રીતે જ અનુમિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય. ન્યાયમત ધૂમકુંડ પ્રત્યક્ષ અને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ ઉભય થયા છતાં વક્ત્રીની અમિતિ થતી નથી, તે જ ઉપરાંત પરામર્શ નામે ત્રીજું જ્ઞાન અપેક્ષિત છે, તે ત્રણથી અનુમિતિ થાય છે. ‘વક્ત્રીવ્યાખ્ય ધૂમવાન્ પર્વત’ જ્ઞાનને પરામર્શ કહે છે; તેને વેદાંતમાં અનુમિતિનું કારણ માનવામાં નથી. એ પ્રકારે વાક્યપ્રયોગ કયાં વિના વ્યાપ્તિજ્ઞાનાદિકથી જ અનુમિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય, અને તેનાં કારણ વ્યાપ્તિજ્ઞાના સ્વાર્થાનુમાન કહેવાય.

પ્રતિબંધ, આ પ્રતિબંધક, એવો વિકલ્પ બને. જે ગૌરવદોષ માન્યો છે, તે સ્પષ્ટ જ છે કે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને અનુમિતિમાં વ્યાપાર માનવાથી વ્યાપ્તિનો અનુભવ વ્યાપ્તિસ્મૃતિ-અનુમિતિ-એવું સાધવ છે. સંસ્કારને વ્યાપાર માનવાથી અનુભવ સંસ્કાર-સ્મૃતિ-અનુમિતિ-ને તેમાં પણ પાછો પ્રતિબંધપ્રતિબંધકભાવ-એ બધું ગૌરવ છે.

૨૯ : પરાર્થાનુભિતિ અને ત

જ્યાં જોનો વિવાદ હોય, અને એક પુરુષ કહે .
 પ્રમાણથી પર્વત ઉપર વહ્નિ નિર્ણીત છે, ખીજે કહે કે નથી, ત્યાં
 જેને વહ્નિ છે એવો નિશ્ચય છે તે પુરુષ પ્રતિવાદીને નિશ્ચય કરાવવા-
 ને અર્થે વાક્યપ્રયોગ કરે છે, તે પરાર્થાનુમાન. વેદાંતમાં તે વાક્યના
 ત્રણ જ અવયવ રહે છે. (૧) પ્રતિજ્ઞા, (૨) હેતુ, (૩) ઉદાહરણ.
 (૧) પર્વતવહ્નિમાન છે, (૨) ધૂમને લીધે; કેમકે (૩) જ્યાં જ્યાં
 ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે જેમકે રસોડામાં, એ એક મહાવાક્ય છે,
 તેનાં ત્રણ અવાંતર વાક્ય છે, ને તે અવાંતર વાક્યને જ પ્રતિજ્ઞાદિ
 નામ આપ્યાં છે. સાધ્યવિશિષ્ટ પક્ષનો જેમાં યોગ છે તે વાક્ય
 પ્રતિજ્ઞાવાક્ય કહેવાય. ‘પર્વત વહ્નિમાન છે’ એ વાક્યથી ‘વહ્નિવિશિષ્ટ
 પર્વત છે’ એવું જ્ઞાન થાય છે; તેમાં વહ્નિ સાધ્ય છે, પર્વત પક્ષ
 છે. અનુભિતિનો જે વિષય તે સાધ્ય કહેવાય છે. અનુભિતિનો વિષય
 વહ્નિ છે તેથી તે સાધ્ય છે. યદ્યપિ ‘પર્વત વહ્નિમાન છે’ એવી
 અનુભિતિ થાય છે, એટલે અનુભિતિનો વિષય પર્વત પણ છે, ને
 તેને જ સાધ્ય કહેવો જોઈએ, તથાપિ વેદાંતમતમાં ‘પર્વત વહ્નિમાન
 છે’ એ જ્ઞાન એક જ છતાં પર્વતઅંશે તે જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે, અને
 વહ્નિઅંશે ધૂમજ્ઞાનરૂપ અનુમાનજન્ય છે, તેથી એક જ જ્ઞાનમાં
 ચાક્ષુષતા અને અનુભિતિતા ઉભય ધર્મ છે. ચાક્ષુષતા અંશની વિષયતા
 પર્વતમાં છે, ને અનુભિતિતા અંશની વિષયતા વહ્નિમાં છે; એટલે
 અનુભિતિનો વિષય વહ્નિ જ થયો, પર્વત નહિ. જે અધિકરણમાં
 સાધ્યની જિજ્ઞાસા થઈ સાધ્યનો અનુભિતિરૂપ નિશ્ચય થાય, તેને પક્ષ
 કહીએ. તેવો અહીં પર્વત છે. એ પ્રકારે સાધ્યવિશિષ્ટ પક્ષનો યોગ
 કરનાર પ્રતિજ્ઞવાક્ય થયું.

પ્રતિજ્ઞાવાક્ય પછી જે લિંગયોગક વચન તે હેતુવાક્ય કહેવાય.
 તેવું વાક્ય અહીં ‘ધૂમને લીધે’ એ છે. ધૂમને લીધે (ધૂમાન્), ધૂમથી

* ન્યાયમતમાં પાંચ અવયવ રહે છે : પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય,
 નિગમન. પર્વત ઉપર વહ્નિ છે એ પ્રતિજ્ઞા. ધૂમ છે માટે એ હેતુ. જ્યાં જ્યાં
 ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં વહ્નિ છે, જેમકે રસોડામાં, એ ઉદાહરણ. આ પર્વત તેવો છે
 એ ઉપનય. તેટલા માટે તેના ઉપર અગ્નિ છે એ નિગમન. વેદાંતમાં પાછલા
 જે અવયવ માન્યા નથી.

(ધૂમેન) એ ઉભયનો^x અર્થ એક જ છે, તોપણ ધૂમેન એ વાક્ય સંપ્રદાયસિદ્ધ નથી એવું અવયવત્રયમાં લઘુઆર્યે લખ્યું છે, માટે ધૂમાન્ ધૂમને લીધે એને જ હેતુવાક્ય કહ્યું છે.

હેતુ અને સાધ્ય તેમનો સહચાર બતાવનાર જે દૃષ્ટાંતપ્રતિપાદક વચન તે ઉદાહરણવાક્ય કહેવાય. વાદીપ્રતિવાદીનો જ્યાં વિવાદ ન હોય, પરંતુ ઉભયને સંમત એવો અર્થ જેમાં હોય, તે દૃષ્ટાંત કહેવાય. તેવું દૃષ્ટાંત અહીં મહાનસ (રસોડું) છે.

આ પ્રકારે પ્રતિજ્ઞાદિક ત્રણના સમુદાયરૂપ મહાવાક્યથી વિવાદની નિવૃત્તિ થાય છે. મહાવાક્ય સાંભળ્યા છતાં પણ જો આગ્રહ કરે કે મહાનસાદિ વિષે તો વહ્નિનો સહચારી ધૂમ છે, પણ પર્વત વિષે તો ધૂમનો વ્યભિચાર છે, એટલે પર્વત ઉપર ધૂમ છે, વહ્નિ નથી; અથવા પ્રતિવાદીના આગ્રહ વિના પણ વ્યભિચાર છે એવી શંકા થાય, તો તેવા આગ્રહની તેમ તેવી શંકાની નિવૃત્તિ તર્કથી થાય છે. અનિષ્ટનું આપાદાન કરવું તે તર્ક કહેવાય. તે આ પ્રકારે: પર્વત ઉપર વહ્નિ વિના ધૂમ હોય તો વહ્નિનું કાર્ય ધૂમ છે એ વાત ખોટી પડવી જોઈએ. એવી જે કાર્યકારણભંગરૂપ આપત્તિ આવી તે તર્ક છે, ને તેનાથી વહ્નિના વ્યભિચાર વિષેની જે શંકા તે નિવૃત્ત થાય છે. વહ્નિ ને ધૂમનો કાર્યકારણભાવ ઇષ્ટ છે, તેમના કાર્યકારણભાવનો અભાવ અનિષ્ટ છે, માટે કાર્યકારણભાવનો જે ભંગ ફલિત થયો તે અનિષ્ટ છે. અર્થાત્ અનિષ્ટનું આપાદાન તે તર્ક એ સિદ્ધ થયું. તર્કથી પ્રતિવાદીની તેમ જ જે વ્યભિચારશંકા તેની નિવૃત્તિ થાય છે. કેમકે વહ્નિ અને ધૂમનો કારણકાર્યભાવ વાદીપ્રતિવાદી ઉભયને ઇષ્ટ છે; તેનો ભંગ ઉભયને અનિષ્ટ છે. વહ્નિનો ધૂમથી વ્યભિચાર કહેતાં અનિષ્ટની સિદ્ધિ થાય છે. એટલે વહ્નિનો વ્યભિચારી ધૂમ છે એમ પ્રતિવાદી કહેતો નથી.

આમ ત્રણે અવયવના સમુદાયરૂપ જે મહાવાક્ય તેને પરાર્થોત્તુમાન કહે છે. તેનાથી જે અનુમિતિ થાય તેને પરાર્થોત્તુમિતિ કહે છે. અનુમાનપ્રમાણથી નિર્ણય કરતાં વ્યભિચારશંકા થાય તો તર્કથી નિવૃત્તિ થાય છે, માટે તર્ક છે તે પ્રમાણનો સહકારી છે.

^x સંસ્કૃત પરિપાટીથી બોલતાં પર્વતો વહ્નિમાન્. ધૂમાન્ અથવા ધૂમેન એમ હેતુવાક્યને પંચમ્યંત કે તૃતીયાંત બોલવાનો પ્રચાર છે, તેને ઉદ્દેશીને લખે છે.

૩૦ : તર્ક સહિત પરાર્થાનુમાનનું સ્વરૂપ

વેદાંતવાક્યોથી જીવબ્રહ્મનો અલેદ નિર્ણય થાય છે તે અલેદ અનુમાનથી પણ આ પ્રકારે સિદ્ધ થાય છે : ‘જીવ બ્રહ્માભિન્ન છે, ચેતનત્વને લીધે જ્યાં જ્યાં ચેતનત્વ છે ત્યાં ત્યાં બ્રહ્માલેદ છે, જેમકે બ્રહ્મમાં.’—આવું ત્રણે અવયવોના સમુદાયરૂપ મહાવાક્ય છે. તેથી તે પરાર્થાનુમાન છે. એમાં ‘જીવ’ પક્ષ છે; ‘બ્રહ્માલેદ’ સાધ્ય છે, ‘ચેતનત્વ’ હેતુ છે; ‘બ્રહ્મ’ દષ્ટાંત છે. આ ઠેકાણે પ્રતિવાદી જે એમ કહે કે જીવમાં ચેતનત્વ હેતુ તો છે, પણ બ્રહ્માલેદ એ સાધ્ય નથી; અને પક્ષને વિષે ચેતનત્વ હેતુ તથા બ્રહ્માલેદરૂપ સાધ્યનો વ્યભિચાર છે એવી શંકા કરે, તો તર્કથી શંકાની નિવૃત્તિ થાય. તે તર્કનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે. જીવમાં ચેતનત્વ હેતુ માન્યા છતાં બ્રહ્માલેદ સાધ્ય ન માનતાં અદ્વિતીયતાપ્રતિપાદક શ્રુતિનો વિરોધ થશે. અનિષ્ટનું અપાદન તે તર્ક છે, અને શ્રુતિનો વિરોધ આસ્તિક માત્રને અનિષ્ટ છે.

ખીજું ઉદાહરણ ‘વ્યાવહારિક પ્રપંચ મિથ્યા છે, કેમકે જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે; જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ છે ત્યાં ત્યાં મિથ્યા છે, જેમકે શુક્તિરજ્જતાદિમાં.’* અહીં વ્યાવહારિક પ્રપંચ પક્ષ છે, મિથ્યાત્વ સાધ્ય છે, જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ એ હેતુ છે, ને જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ઇત્યાદિથી રજ્જતાદિ પર્યંત ઉદાહરણવાક્ય છે, આ ઠેકાણે પણ પ્રપંચને જ્ઞાનનિવર્ત્ય માને, પણ મિથ્યા માને નહિ, તો સત્ની તો જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ કદાપિ થતી નથી, એટલે સકલ પ્રપંચની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ છે એવું પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિસ્મૃતિનો વિરોધ થશે. આવા અનિષ્ટનું અપાદન કરનાર તર્કથી વ્યભિચારશંકા નિવૃત્ત થશે.

૩૧ : વેદાંતમાં અનુમાનનું પ્રયોજન

આ રીતે વેદાંતના અર્થને અનુસરનાર અનેક અનુમાન છે, પરંતુ વેદાંતવાક્યોથી અદ્વિતીય બ્રહ્મનો જે નિશ્ચય સિદ્ધ થયો છે, તેની સંભાવનામાત્રનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે. સ્વતંત્ર અનુમાન બ્રહ્મનિશ્ચયનો હેતુ નથી, કેમકે વેદાંતવાક્ય વિના અન્ય પ્રમાણની બ્રહ્મ વિષે પ્રવૃત્તિ નથી એવો સિદ્ધાંત છે.

આ પ્રકારે સંક્ષેપથી અનુમાનપ્રમાણ નિરૂપણ કર્યું.

ક્રમિત અનુમાનપ્રમાણનિરૂપણનામ દ્વિતીય પ્રકાશ સમાપ્ત

* શુક્તિ નામ છીપ જે રજ્જત નામ રૂપારૂપે જણાય છે તેમાં.

૩૨ : અથ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણ

શાબ્દીપ્રમાના કરણને શબ્દપ્રમાણ કહે છે. શાબ્દીપ્રમા બે પ્રકારની છે: એક વ્યાવહારિક અને બીજી પારમાર્થિક. વ્યાવહારિક શાબ્દીપ્રમા પણ પુનઃ બે પ્રકારની છે: એક લૌકિકવાક્યજન્ય, બીજી વૈદિકવાક્યજન્ય. 'નીલઘટ' એ લૌકિક વાક્ય છે; વજ્રહસ્ત: પુરન્દર:* એ વૈદિક વાક્ય છે. પદના સમુદાયને વાક્ય કહે છે. અર્થવાળો જે વર્ણ અથવા વર્ણ-સમુદાય તે પદ કહેવાય. અકારાદિ વર્ણ પણ વિષ્ણુ આદિ અર્થવાળા છે. નારાયણાદિક પદમાં વર્ણસમુદાય અર્થવાળો છે. 'નીલઘટ' એ વાક્યમાં વ્યાકરણની રીતે જોતાં બે પદ છે, અને ન્યાયની રીતિએ જોતાં ચાર પદ છે;* પરંતુ વ્યાકરણમતમાં પણ અર્થબોધકતા ચારે સમુદાયમાં છે, પદ ચાર નથી.

૩૩ : શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર

શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર આવો છે: 'નીલઘટ' એ વાક્ય સાંભળતાં શ્રોતાને સકળ પદોનો શ્રવણસાક્ષાત્કાર થાય છે; અને પદોના સાક્ષાત્કારથી પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય છે. અહીં શંકા થાય છે કે પદોનો અનુભવ તે પદોની સ્મૃતિનો હેતુ થાય, અને પદાર્થનો અનુભવ પદાર્થથી સ્મૃતિનો હેતુ થાય, પણ પદોનો સાક્ષાત્કાર પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ કેમ થાય? કેમકે જે વસ્તુનો સર્વ અનુભવ હોય તેની જ સ્મૃતિ થાય, કોઈકનો અનુભવ અને કોઈકની સ્મૃતિ એમ બંને નહિ. એ શંકાનું સમાધાન:

* ઉદ્ર વજ્ર સહિત હસ્તવાળો છે.

x જે વિભક્ત્યંત હોય કે ક્રિયાપદપ્રત્યયાંત હોય તે પદ એમ વ્યાકરણવાળા માને છે. નીલ અને ઘટ એ બે વિભક્ત્યંત પદ તે જ બે પદ એ વાક્યમાં ગણાય. ન્યાયમાં અર્થવાળા વર્ણ કે વર્ણસમુદાયને પદ કહે છે માટે નીલ, નીલને લાગેલો પ્રથમાનો પ્રત્યય, ઘટ, અને ઘટને લાગેલો પ્રથમાનો પ્રત્યય, એ ચાર પદ છે. વ્યાકરણમાં પણ આ ચારે સમુદાય ભેગા થયા વિના અર્થ બનતો નથી જ, તથાપિ ચાર પદ જુદાં જુદાં મનાતાં નથી. નીલો ઘટ: એ સંસ્કૃત વાક્ય લક્ષમાં રાખવાથી આ તકરાર સ્પષ્ટ સમજાશે; કેમકે નીલસ્ ઘટસ્ એમાં વિભક્તિના પ્રત્યય સ્પષ્ટ દેખાય છે.

યદ્યપિ પદાર્થોનો અનુભવ તે જ સંસ્કાર દ્વારા પદાર્થોની સ્મૃતિનો હેતુ છે, તથાપિ સ્મૃતિ તો ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી જ થાય છે, અનુદ્ભૂતથી થતી નથી; કેમકે અનુદ્ભૂત સંસ્કારોથી પણ સ્મૃતિ થતી હોય તો અનુદ્ભૂત પદાર્થની સ્મૃતિ સર્વદા થવી જોઈએ, તેમ થતું નથી, એટલે ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી જ સ્મૃતિ થાય એ સિદ્ધ છે, તો સંસ્કારનો ઉદ્બોધ કરનાર કોઈ હેતુ જોઈએ જ. અહીં પદ્ધતિ છે તે જ એ હેતુ છે; કેમકે સંબંધીના જ્ઞાનથી, સદૃશ પદાર્થોના જ્ઞાનથી અથવા ચિંતનથી સંસ્કાર ઉદ્બોધ પામે છે, અને ઉદ્બુદ્ધ અથવા ઉદ્ભૂત સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય છે. પુત્રને દેખીને પિતાની અને પિતાને દેખીને પુત્રની સ્મૃતિ થાય છે, ત્યાં સંબંધીનું જ્ઞાન સંસ્કારના ઉદ્બોધનો હેતુ છે. એક તપસ્વીને દેખી પૂર્વે દીકેલા અન્ય તપસ્વીની સ્મૃતિ થાય છે, ત્યાં સદૃશ દર્શન એ સંસ્કારોદ્બોધનો હેતુ છે; એકાંતમાં ગેસી અનુદ્ભૂત અર્થનું ચિંતન કરતાં અનુદ્ભૂત અર્થની સ્મૃતિ થાય ત્યાં ચિંતન એ સંસ્કારોદ્બોધક છે. આમ સંબંધીજ્ઞાનાદિ સંસ્કારના ઉદ્બોધ દ્વારા સ્મૃતિના હેતુ થાય છે.

સંસ્કારની ઉત્પત્તિ દ્વારા સમાનવિષયક પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનો હેતુ છે, એટલે પદાર્થોનો પૂર્વ અનુભવ તો પદાર્થવિષયક સંસ્કારની ઉત્પત્તિ દ્વારા હેતુ છે અને પદાર્થનાં સંબંધી પદ છે, ત્યારે પદાર્થોનાં સંબંધી જે પદ તેમનું જ્ઞાન પણ સંસ્કારનું ઉદ્બોધક થઈ પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ થાય છે. આમ હોવાથી પદોના જ્ઞાનથી પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય છે.

જ્યાં એક સંબંધીના જ્ઞાનથી અન્ય સંબંધીની સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં ઉભય પદાર્થોના સંબંધનું જેને જ્ઞાન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી અન્યની સ્મૃતિ થાય, જેને સંબંધનું જ્ઞાન હોય નહિ તેને ન થાય. જેમકે પિતાપુત્રનો જન્યજનકભાવસંબંધ છે, જેને તે સંબંધનું જ્ઞાન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી બીજાની સ્મૃતિ થાય; પણ જેને જન્યજનકભાવસંબંધનું જ્ઞાન ન હોય તેને એકના જ્ઞાનથી અન્યની સ્મૃતિ થાય નહિ. પદ અને અર્થનો જે પરસ્પર સંબંધ તેને વૃત્તિ કહે છે, અને પદ તથા અર્થનો વૃત્તિરૂપ જે સંબંધ તેનું જેને જ્ઞાન હોય તેને પદના જ્ઞાનથી અર્થની સ્મૃતિ થાય; પદ અને અર્થના વૃત્તિરૂપ સંબંધના જ્ઞાન વિનાનાને પદના જ્ઞાનથી અર્થની સ્મૃતિ થાય નહિ. એટલે વૃત્તિ સહિત પદનું જ્ઞાન પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ છે.

૩૪ : શક્તિવૃત્તિ

વૃત્તિ એ પ્રકારની છે : શક્તિ, લક્ષણ. ન્યાયમતમાં ઈશ્વરેચ્છારૂપ શક્તિ છે; મીમાંસકના મતમાં શક્તિ એવો કોઈ લિંગ પદાર્થ છે; વ્યાકરણ તથા પાતંજલ મતમાં વાચ્યવાચકભાવના મૂળરૂપ પદ તથા અર્થનો જે તાદાત્મ્ય સંબંધ તેજ શક્તિ છે, અને વિચારસાગરમાં વ્યાકરણના મતથી જે યોગ્યતારૂપ શક્તિ બતાવી છે, તે ભૂષણકારનો મત છે. વ્યાકરણના મંજૂષા નામના ગ્રંથમાં યોગલાઘ્યની રીતિને અનુસરી વાચ્યવાચકભાવના મૂળરૂપ તાદાત્મ્યસંબંધને જ શક્તિરૂપે માન્યો છે. અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં પોતાનું સમગ્ર કાર્ય કરવાનું સામર્થ્ય તે શક્તિ કહી છે; જેમકે તંતુમાં પટરૂપ કાર્ય કરવાના સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે, અસિમા દાહ કરવાના સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે; એ જ પ્રકારે પદોમાં પોતાના અર્થનું જ્ઞાન ઉપજાવવાનું જે સામર્થ્ય તેજ શક્તિ છે. પરંતુ તંતુ, અગ્નિ આદિ કરતાં પદને વિષે કાંઈક ભેદ છે. અગ્નિ આદિક પદાર્થોમાં જે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ છે તેના જ્ઞાનની અપેક્ષા નથી, શક્તિ જ્ઞાત હોય કે અજ્ઞાત હોય, તથાપિ પણ અગ્નિ આદિકથી દાહાદિક કાર્ય થાય છે; પણ પદની શક્તિનું તો જ્ઞાન હોય છે જ તેથી અર્થની સ્મૃતિરૂપ કાર્ય થાય, શક્તિનું જ્ઞાન હોય નહિ, તો અર્થની સ્મૃતિ પણ થાય નહિ—એ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે પદની જે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ તે જ્ઞાત હોય ત્યારે પદાર્થની સ્મૃતિરૂપ કાર્ય થાય છે. અહીં શંકા થાય છે કે જ્યાં અતીત* પદની સ્મૃતિ હોય ત્યાં પદના સ્મરણથી અર્થનું સ્મરણ થાય છે, તે ન થવું જોઈ એ; કેમકે સામર્થ્યરૂપ શક્તિ વાળા પદનો તો ધ્વંસ થઈ ગયો એટલે અર્થની સ્મૃતિના હેતુરૂપ જે પદ તેનો અભાવ છે. સમાધાન : મીમાંસાના મતથી પદમાત્ર નિત્ય છે, અને તેમનાં ઉત્પત્તિવિનાશ થતાં નથી, એટલે પદનો ધ્વંસ થતો નથી, અને કદાપિ પદને અનિત્ય માને તોપણ ઉક્ત શંકાનું સમાધાન એમ છે કે પદાર્થસ્મૃતિનું સામર્થ્ય પદમાં નથી, કિંતુ પદ-જ્ઞાનમાં પદાર્થસ્મૃતિની શક્તિ છે, જ્યાં પદનો ધ્વંસ થયો છે ત્યાં પણ પદના સ્મરણરૂપ જ્ઞાન વિદ્યમાન છે; જ્યાં પદ વર્તમાન છે ત્યાં પદના શ્રાવણસાક્ષાત્કારરૂપ જ્ઞાન છે; એ જ્ઞાનમાં પદાર્થસ્મૃતિનું સામર્થ્ય છે, તેજ શક્તિ. આ પક્ષમાં શક્તિવાળું પદ નથી પણ પદજ્ઞાન છે. એ

* યદ્યં ગયેયુ, ગયેયુ, ભૂત.

પક્ષ ગદાધર ભટ્ટે શક્તિવાદશ્રેયમા જ્ઞાનશક્તિવાદ એ નામથી લખ્યો છે. આ પ્રકારે પદનું સામર્થ્ય કે પદના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય તે શક્તિ કહેવાય. બીજા પક્ષમા પણ પદ શક્તિવાળું છે એ વ્યવહારની મિદ્ધિને અર્થે પદનો ધર્મ જે શક્તિ તે અપેક્ષિત હોય તો જે પદનું જ્ઞાન જે અર્થની સ્મૃતિ કરવા સમર્થ હોય તે પદની તે અર્થમા શક્તિ જાણવી.

૩૫ : શાખ્દીપ્રમાગત શક્તિવાદ

આ રીતે શક્તિ સહિત પદજ્ઞાનથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે જેટલા પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય તેટલા પદાર્થોના સખધનું જ્ઞાન અથવા સખધ સહિત પદાર્થોનું જ્ઞાન, તે વાક્યર્થજ્ઞાન કહેવાય એને જ શાખ્દીપ્રમા કહે છે 'નીલો ઘટ'⁺ એ વાક્ય છે, તેમા ચાર પદ છે ૧ નીલ, ૨ ઓકાર, ૩ ઘટ, ૪ વિસર્ગ. નીલરૂપવિશિષ્ટને વિષે નીલ પદની શક્તિ છે ઓકારપદ નિરર્થક છે, એ વાત વ્યુત્પત્તિ વાદાદિક શ્રેયમા સ્પષ્ટ કરેલી છે અથવા ઓકાર પદનો અલેહરૂપ અર્થ છે ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે વિસર્ગની એકત્વ સખ્યાને વિષે શક્તિ છે શક્તિનું જ્ઞાન કોશ વ્યાકરણ* આદિકથી થાય છે નીલ પીતાદિક પદોની શક્તિ રંગને વિષે તથા રંગવાળાને વિષે છે, એ વાત કોશમા લખી છે વિસર્ગની શક્તિ એકત્વને વિષે છે એ વ્યાકરણથી જણાય છે ઘટપદની શક્તિ ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે છે એ વાત વ્યાકરણ શ્રેયથી તથા શક્તિવાદાદિક તર્કશ્રેયથી જાણી શકાય છે.

ન્યાયસૂત્રમા ગૌતમે કહ્યું છે કે પદમાત્રની શક્તિ જાતિ, આકૃતિ, તથા વ્યક્તિને વિષે છે અવયવસંયોગને આકૃતિ કહે છે, અનેક પદાર્થમા રહેનાર, નિત્ય, એક ધર્મ તે જાતિ કહેવાય છે, જેમકે અનેક ઘટોને વિષે નિત્ય તથા એક એવો ઘટત્વ ધર્મ છે જાતિના આશ્રયને વ્યક્તિ કહે છે, જેમકે ઉક્ત ઉદાહરણમા ઘટ આ મત પ્રમાણે ઘટપદની શક્તિ કપાલસંયોગસહિત, ઘટત્વવિશિષ્ટ ધર્મને વિષે છે. દીધિતિકાર શિરોમણિભટ્ટાચાર્યના મત પ્રમાણે પદમાત્રની શક્તિ

+ વિનાદનો વિષય સમજતા રીક પડે માટે નીલો ઘટ એ સમૃત વાક્ય જ લીધેલું છે.

* શક્તિપ્રદ વ્યાકરણોપમાન-કાશ-મવાક્ષ્યા-દ્વયવહારતથા । વાચ્યસ્યશેષા-દ્વિત્ત ર્નદન્તિ-સાવિધ્યત સિદ્ધપદસ્ય વૃદ્ધા । એમ આઠ પ્રકારે શક્તિગ્રહ થાય છે.

વ્યક્તિને વિષે જ છે, જાતિ તથા આકૃતિને વિષે નથી. એ મતમાં ઘટપદનો વાચ્ય કેવળ ઘટ જ છે; ઘટત્વ કે કપાલસંયોગ ઘટ પદનાં વાચ્ય નથી. જે પદની જે અર્થને વિષે શક્તિ હોય તે અર્થ તે પદનો વાચ્ય છે એમ જાણવું; એને જ શક્ય પણ કહીએ છીએ. કેવળ વ્યક્તિને વિષે જ શક્તિ કહી સારે કેવળ વ્યક્તિ જ વાચ્ય છે. આહી શંકા થાય કે ઘટપદના ઉચ્ચારણથી ઘટત્વની, ગોપદના ઉચ્ચારણથી ગોત્વની, બ્રાહ્મણ પદના ઉચ્ચારણથી બ્રાહ્મણત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તો તે આ મત પ્રમાણે થવી જોઈ એ નહિ; કેમકે જે અર્થ વાચ્ય નથી, તે અર્થની પ્રતીતિ કોઈ પણ પદથી શક્તિમાત્રે કરીને થતી નથી, લક્ષણાવૃત્તિથી થાય છે. લક્ષણા વિના પણ અવાચ્ય અર્થની પદ્યકી પ્રતીતિ થાય એમ કહો તો ઘટપદથી અવાચ્ય જે ઘટત્વ તેની જેમ તે પદથી પ્રતીતિ માનો છો તેમ તે પદથી અવાચ્ય એવાં પટાદિકની પણ પ્રતીતિ માનો. સમાધાનઃ વાચ્યની પ્રતીતિ પદથી થાય છે, તેમ વાચ્યગત જે જાતિ તેની પણ પ્રતીતિ થાય છે. તેથી નિયમ એવો છે કે જાતિભિન્ન અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી; અને વાચ્યવૃત્તિ જે જાતિ તે અવાચ્ય છતાં પણ પ્રતીતિ થાય છે. આમ છે એટલે ઘટત્વાદિક અવાચ્ય છતાં પણ ઘટપદથી તેની પ્રતીતિ થાય છે, પટાદિ અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી. ત્યારે પુનઃ શંકા કે વાચ્યવૃત્તિ જે અવાચ્યજાતિ તેની પદોથી પ્રતીતિ માનો તો ઘટપદથી પૃથ્વીત્વ જાતિની પ્રતીતિ થવી જ જોઈએ; કેમકે ઘટપદના વાચ્યમાં જે રીતે ઘટત્વ જાતિ રહે છે તેમ પૃથ્વીત્વ પણ રહે છે જ, એટલે ઉભય જાતિઓ અવાચ્ય છતાં વાચ્યવૃત્તિ જ છે, ને તેથી પ્રતીતિ થવા યોગ્ય છે; ગોપદનો વાચ્ય જે ગો તેમાં ગોત્વની પેઠે પશુત્વ પણ રહે છે, ને ઉભય અવાચ્ય છે; તેમ જ બ્રાહ્મણપદના વાચ્યમાં બ્રાહ્મણત્વ તેમ મનુષ્યત્વ ઉભય રહે છે, ને અવાચ્ય છે; તો ગોની સાથે પશુત્વ અને બ્રાહ્મણત્વ સાથે મનુષ્યત્વની પણ પ્રતીતિ થવી જોઈએ. સમાધાનઃ વાચ્યતાવચ્છેદક જે અવાચ્ય તેની અને વાચ્યનો પદ્ય પ્રતીતિ થાય છે, અન્યની નહિ. ઘટપદવાચ્ય ઘટવ્યક્તિ તથા વાચ્યતાવચ્છેદક ઘટત્વ તે બેની પ્રતીતિ ઘટપદથી થાય છે; પૃથ્વીત્વ વાચ્ય નથી, તેમ વાચ્યતાવચ્છેદક નથી, એટલે તેની પ્રતીતિ થતી નથી. વાચ્યતા કરતાં જેનો પ્રદેશ ન્યૂન ન હોય કે અધિક ન હોય પણ જેટલા દેશમાં વાચ્યતા

x કેમકે ઘટ દ્રવ્ય છે તે પાદિવ દ્રવ્ય છે તેથી ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વ, સત્તા, એ અર્થો જાતિઓ રહે છે.

હોય તેટલામાં જ જે રહે તે વાચ્યતાવચ્છેદક કહેવાય. ઘટપદની વાચ્યતા ઘટમાત્રને વિષે છે, તેમ ઘટત્વ પણ ઘટમાત્રમાં જ રહે છે, એટલે ઘટત્વ ઘટપદની વાચ્યતા કરતાં ન્યૂન કે અધિક પ્રદેશવાળું નથી, પણ સમાનદેશવૃત્તિ છે; માટે તે ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક છે. ઘટપદની વાચ્યતા ઘટમાં નથી, ને પૃથિવીત્વ ઘટમાં છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ છે તેથી ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પૃથિવીત્વ નથી. ગોપદની વાચ્યતા સકળ ગોવ્યક્તિમાં છે, તેમ ગોત્વ પણ સકળ ગોવ્યક્તિમાં છે, એટલે ગોપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક ગોત્વ છે. અશ્વમાં ગોપદની વાચ્યતા નથી, અશ્વમાં પશુત્વ રહે છે, એટલે ગોપદની વાચ્યતાથી અધિક હોવાને લીધે ગોપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પશુત્વ નથી તેમ જ આદ્યણુપદની વાચ્યતા સકળ આદ્યણુવ્યક્તિને વિષે છે, એટલે આદ્યણુપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક આદ્યણુત્વ છે. ક્ષત્રિયાદિકને વિષે આદ્યણુપદની વાચ્યતા નથી, ક્ષત્રિયાદિકોમાં મનુષ્યત્વ રહે છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ હોવાથી આદ્યણુપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક મનુષ્યત્વ નથી. આ પ્રકારે ઘટાદિક પદોથી ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિ થાય છે.

શક્તિ ન હોવાથી ઘટાદિ પદોનાં વાચ્ય નથી, પણ વાચ્યતાવચ્છેદક છે, એવો શિરોમણિભટ્ટાચાર્યનો મત છે. ઘટાદિ પદોની શક્તિ જાતિમાત્રને વિષે જ છે, વ્યક્તિ વિષે નથી, એવો મીમાંસાનો મત છે. શંકા: જે અર્થને વિષે જે પદની શક્તિનું જ્ઞાન થાય છે, તે અર્થની તે પદથી સ્મૃતિ થઈ ને શાળ્કીપ્રમા થાય છે; પદની શક્તિ વિના વ્યક્તિની સ્મૃતિ પદથી થવી જોઈ એ નહિ, અને શાળ્કીપ્રમા પણ થવી જોઈ એ નહિ. સમાધાન: શળ્કપ્રમાણથી તે જ્ઞાન થાય છે, તથાપિ અર્થોપત્તિપ્રમાણથી વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ દિવસે લોજન ન કરનાર પુરુષને રાત્રિએ લોજન કર્યા વિના સ્થૂળતા સંભવે નહિ, તેમ વ્યક્તિ વિના કેવળ જાતિથી કોઈ ક્રિયા સંભવે નહિ; એટલે અર્થોપત્તિપ્રમાણથી વ્યક્તિનો યોગ થાય છે, ‘ગાય લાવો (ગામાનય)’ એ વાક્યથી ગોત્વના આનયનનો યોગ થાય છે, ને તે તો ગોવ્યક્તિના આનયન વિના બને એમ નથી, એટલે વ્યક્તિનું જે આનયન તે સંપાદક છે, ગોત્વનું આનયન સંપાદક છે, ને સંપાદકજ્ઞાનનો હેતુ જે સંપાદકજ્ઞાન તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે. સંપાદકજ્ઞાન પ્રમા છે. આ સ્થાનને વિષે જે જાતિજ્ઞાન તે પ્રમાણ છે, વ્યક્તિજ્ઞાન પ્રમા છે. આ પ્રકારે ભટ્ટમીમાંસકનો મત છે. કેટલાક જાતિશક્તિવાદીઓ અનુમાનથી

વ્યક્તિનો બોધ માને છે જે વાત અંથાન્તરમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે; વધારે કઠિન પ્રસંગ અહીં લખ્યો નથી. કેવળ જ્ઞાતિને વિષે જ શક્તિ માને છે તેમના મતમાં વ્યક્તિનો બોધ શબ્દપ્રમાણથી થતો નથી, કિંતુ અર્થોપપત્તિ અથવા અનુમાનથી થાય છે. કોઈ કોઈ અંથકારો જ્ઞાતિને વિષે કુળજશક્તિ માને છે; તેમના મતાનુસાર વ્યક્તિનું જ્ઞાન પણ શબ્દ પ્રમાણથી જ થાય છે. તે મતનું એવું તાત્પર્ય છે કે સકલ પદોની શક્તિ જ્ઞાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિને વિષે છે, પરંતુ શક્તિનું જ્ઞાન જેને હોય તેને પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ થાય છે, અન્યને નથી થતો. ઘટપદની ઘટત્વને વિષે શક્તિ છે; એ પ્રકારે જ્ઞાતિશક્તિનું જ્ઞાન પદાર્થની સ્મૃતિનું તેમ શાબ્દબોધનું કારણ છે. વ્યક્તિને વિષે શક્તિના જ્ઞાનનો ભેદયોગ નથી; કેમકે વ્યક્તિ તો અનંત છે, એટલે સકળ વ્યક્તિનું જ્ઞાન સંભવે પણ નહિ. આમ હોવાથી પદાર્થની જે શક્તિ તે, સ્વરૂપથી જ, પદાર્થની સ્મૃતિ તેમ શાબ્દબોધ ઉભયનો હેતુ છે; તે શક્તિનું જ્ઞાન હેતુ નથી. ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ હોવાથી ઘટપદનાં વાચ્ય ઘટત્વ અને ઘટ ઉભય છે, એટલે ઘટપદ-વાચ્ય જે ઘટત્વ અને ઘટ તેના શાબ્દબોધનો હેતુ ઘટત્વને વિષે ઘટપદની શક્તિનું જ્ઞાન છે. આ પક્ષને કુળજશક્તિવાદ કહે છે. બીજા પ્રકારથી પણ કુળજશક્તિવાદ ગદાધરભટ્ટાચાર્યે^૧ શક્તિવાદઅંથને અંતે લખ્યો છે, પણ તે કઠિન હોવાથી અહીં ઉતાર્યો નથી.

જેમ ઘટાદિક પદોથી જ્ઞાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિનો બોધ થાય છે, તેમ જ્ઞાતિનો ને વ્યક્તિનો જે સમવાયાદિ સંબંધ તેનો પણ બોધ થાય છે. એટલે જ્ઞાતિ, વ્યક્તિ અને સંબંધ એ ત્રણેને વિષે ઘટાદિક પદોની શક્તિ છે એમ ગદાધરભટ્ટાચાર્યનો મત છે. સર્વ મતોમાં જ્ઞાતિવિશિષ્ટ-વ્યક્તિને વિષે ઘટાદિક પદોની શક્તિ માની છે; એ જ મત બહુ અથ-કારોએ લખ્યો છે; એટલે ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટ(ઘટ)-ને વિષે શક્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૩૬ : વાક્યપ્રકાર

‘નીલઘટ (નીલો ઘટ:)’ એ વાક્યનો અર્થ એવો થાય કે ‘નીલથી અલિપ્ત એક ઘટ છે,’ તેમ જ ‘પુરંદર વજ્રહસ્ત છે’ (વજ્ર-હસ્ત: પુરંદર:)^૨ એ વૈદિક વાક્ય છે તેમાં પણ, નીલઘટ એ વાક્યમાં

* પુરંદર=ઈશ્વર; તે હાથમાં વજ્રવાળો છે.

જેમ વિશેષણબોધક નીલપદ છે અને ઘટપદ વિશેષ્યબોધક છે, તેમ 'વજ્રહસ્ત' પદ વિશેષણબોધક છે અને 'પુરંદર'—પદ વિશેષ્યબોધક છે. વિશેષણ પદની આગળ (સંસ્કૃત વાક્યમાં) જે વિસર્ગ છે તે નિર્થક છે, અથવા (વિશિષ્ટ સાથે) અલેદ્વપ અર્થનો બોધ કરે છે. વિશેષ્યબોધક પદની આગળ જે વિસર્ગ છે તે એકત્વરૂપ અર્થ બોધે છે. 'વજ્રહસ્તથી અલિપ્ત એક પુરંદર છે' એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. આ પ્રકારે લૌકિક તેમ વૈદિક સર્વ વાક્યની સરખી રીતિ છે. પરંતુ વૈદિક વાક્ય બે પ્રકારનાં છે. એક વ્યાવહારિક અર્થ બોધે છે, બીજું પરમાર્થ તત્ત્વ બોધે છે. બ્રહ્મથી લિપ્ત જે અર્થ તે બધો વ્યાવહારિક અર્થ કહેવાય, પરમાર્થ તત્ત્વ તે બ્રહ્મ. બ્રહ્મબોધક વાક્ય પણ બે પ્રકારનાં છે; તત્ત્વદાર્થ કે ત્વંપદાર્થના સ્વરૂપનાં બોધક જે વાક્ય તે અવાંતર વાક્ય છે. સત્યં જ્ઞાનમનન્તં બ્રહ્મ એ વાક્ય તત્ત્વદાર્થબોધક છે; ચ એપ હૃદાન્તર્જ્યાતિઃ પુરુષઃ એ વાક્ય ત્વંપદાર્થના સ્વરૂપતુ બોધક છે. તત્ત્વદાર્થ અને ત્વંપદાર્થના અલેદ્વનાં બોધક તત્ત્વમસિ આદિ વાક્ય તે મહાવાક્ય છે.

૩૭ : લક્ષણાવૃત્તિ નામક શબ્દશક્તિ

જે પદની જે અર્થને વિષે વૃત્તિ હોય તે અર્થની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. એ વૃત્તિ શક્તિ અને લક્ષણ એ લેદે કરીને બે પ્રકારની છે. ઈશ્વરેચ્છાકૃત સંકેત.* અથવા વાચ્યવાચકસંબંધમૂલક તાદાત્મ્ય, અથવા પદાર્થના બોધનો હેતુ, એવું જે કોઈ સામર્થ્ય તે શક્તિ કહેવાય. જે અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે અર્થ પદનો શક્યાર્થ કહેવાય છે. શક્યસંબંધ તે લક્ષણ કહેવાય. ગંગા પદની શક્તિ પ્રવાહ વિષે છે, એટલે 'ગંગા' એ પદનો વાચ્ય તે પ્રવાહ છે. એ પ્રવાહ સાથે 'તીરને' સંયોગસંબંધ છે (તો ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેની સાથે સંબંધ રાખનાર જે તીર તે ગંગાપદનો અર્થ 'ગંગા ઉપર શ્રામ' એ વાક્યમાં લેવો પડે છે, ત્યાં લક્ષણાવૃત્તિ થઈ.) એમ પદનો અર્થ સાથે જે પરંપરાસંબંધ તે લક્ષણ છે. ગંગાપદનો તીર સાથે પરંપરાસંબંધ છે, તેથી તીરને વિષે ગંગાપદની લક્ષણ કહેવાય. સાક્ષાત્ સંબંધવાળા સાથે જે સંબંધ તે પરંપરાસંબંધ

* સંકેત એટલે સંજ્ઞા, આ પદથી આ અર્થ સમજવો એવો દરાવ. તે શબ્દમાત્ર માટે ઈશ્વરેચ્છાથી જ નિયત છે. એમ પણ નૈવાયિકોનો પક્ષ છે.

કહેવાય, તે ગંગાપદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પ્રવાહ સાથે છે, ને તેની સાથે તીરનો સંયોગ છે, માટે તીર સાથે ગંગાપદનો સ્વશક્યસંયોગ-રૂપ પરપરાસંબંધ છે, તે જ લક્ષણ. આથી એમ સિદ્ધ થયું કે જે પદનો જે અર્થ સાથે શક્તિરૂપ સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો શક્ય અર્થ કહેવાય, જે અર્થ સાથે જે પદના શક્યાર્થનો સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો લક્ષ્ય અર્થ કહેવાય. ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેનો તીરરૂપ અર્થ સાથે સંયોગસંબંધ છે, એટલે ગંગાપદનો શક્યાર્થ પ્રવાહ છે અને લક્ષ્યાર્થ તીર છે.

આ રીતે પદના સાક્ષાત્ સંબંધરૂપ તથા પરપરાસંબંધરૂપ શક્તિ અને લક્ષણ એ બે ભેદ કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની છે. જે પદની વૃત્તિ જે પુરુષને અજ્ઞાત હોય તે પદનો તે પુરુષને સાક્ષાત્કાર થતાં પણ પદાર્થની સ્મૃતિ અને શબ્દબોધ થતાં નથી, માટે શક્તિ અને લક્ષણ-રૂપ વૃત્તિનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો તેમ શબ્દબોધનો હેતુ છે.

૩૮ : વાક્યાર્થજ્ઞાન

શબ્દબોધનો ક્રમ આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને પદની વૃત્તિ જ્ઞાત હોય તે પુરુષને વાક્યગત સકળ પદોનો સાક્ષાત્કાર થતાં જે પદની જે અર્થને વિષે વૃત્તિ પૂર્વથી જાણી હોય તે પદથી તે અર્થની સ્મૃતિ થાય છે; ત્યાર પછી પરસ્પર સંબંધવાળા સકળ પદાર્થોનું જ્ઞાન, અથવા સકળ પદાર્થોના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન એ રૂપી વાક્યાર્થજ્ઞાન થાય છે. ઉદાહરણ ગામાનય ત્વમ્-તમે ગાયને લાવો, એ વાક્યમાં ‘ગાય’ આદિ પદ છે તેની યોગ્યતાના અર્થને વિષે જે વૃત્તિ તેનું જ્ઞાન પ્રથમથી આ પ્રકારે હોવું જોઈએ. ગોપદની ગોત્વવિશિષ્ટ પશુવિશેષને વિષે શક્તિ છે; દ્વિતીયા વિભક્તિની કર્મતાને વિષે શક્તિ છે. આ ઉપસર્ગપૂર્વક નીપદની (એટલે સંસ્કૃતમાં જે આનય એવું ની ધાતુનું રૂપ છે-લાવો એ અર્થવાળું) તેની આનયનને વિષે શક્તિ છે. ની ધાતુને જે ચક્ર રાત્રિ જકાર પ્રત્યય છે (આનય એમાં-તેમ જ શુદ્ધરાત્રીમાં લાવવું એમાંથી લાવ એ રૂપ થતાં જે જ પ્રત્યય છે), તેની પ્રયત્ન અને પ્રેરણાને વિષે શક્તિ છે, સંબોધનયુક્ત ચિત્ત-ચને વિષે ત્વં(તમે) પદની શક્તિ છે. આ પ્રકારે શક્તિજ્ઞાનવાળાને-ગામાનય ત્વં-તમે ગાય લાવો, એ વાક્યનો ધોર સાથે સંબંધ થતાં જ ગો આદિક સકળ પદોનો સાક્ષાત્કાર થઈ તે તે પદોના શક્યાર્થની સ્મૃતિ થાય છે. જેમ હસ્તિપાલકના જ્ઞાનથી તેનો સંબંધ જે હસ્તિ તેની સ્મૃતિ થાય છે,

તેમ પદોના જ્ઞાનથી તેના સંબંધ જે શક્યાર્થો તેની સ્મૃતિ થાય છે. 'આ હસ્તિપાલક છે' એવું હાથી અને મહાવતના સંબંધનું જેને જ્ઞાન હોય નહિ, પણ આ મતુલ્ય છે, એટલું જ જ્ઞાન હોય, તેને હસ્તિપાલકને દેખતાં પણ હસ્તીનું સ્મરણ થતું નથી; તેમ જ આ પદનું આ શક્ય છે, અથવા લક્ષ્ય છે, એવું શક્તિ કે લક્ષણરૂપ સંબંધનું જેને પૂર્વજ્ઞાન હોય નહિ, પણ અજ્ઞાતાર્થક પદનો શ્રવણસાક્ષાત્કારમાત્ર જ હોય, તેને પદોના શ્રવણથી પણ અર્થોની સ્મૃતિ થતી નથી. માટે વૃત્તિ સહિત પદનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો હેતુ છે, કેવળ પદજ્ઞાન હેતુ નથી. પદોના જ્ઞાનથી સકળ પદાર્થોની સ્મૃતિ થઈને સકળ પદાર્થોના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન થાય છે. અથવા પદોના જ્ઞાનથી, પરસ્પર સંબંધરહિત એવા જે પદાર્થોનું સ્મરણ થયું છે તે પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે. ત પદાર્થોના સંબંધનું જ્ઞાન, અથવા સંબંધ સહિત તે પદાર્થોનું જ્ઞાન, તે વાક્યાર્થ જ્ઞાન કહેવાય છે; તે જ શાબ્દીપ્રમા કહેવાય છે. તમે ગાયને લાવો (ગમ્માનય ત્વં) એ વાક્યમાં 'ગો' પદાર્થનો દ્વિતીયાર્થ કર્મતાને વિષે આધેયતા સંબંધ છે; આધેયતાને વૃત્તિત્વ કહે છે. 'જા' પૂર્વક 'ની'નો જે આનયનરૂપ અર્થ તેને વિષે કર્મતાનો નિરૂપકતા સંબંધ છે. ચકારોત્તર અકારના પ્રયત્ન અને પ્રેરણા બે અર્થ છે, ત્યાં પ્રયત્નને વિષે આનયનનો અનુકૂળતા સંબંધ છે, પ્રયત્નનો 'ત્વં' પદાર્થને વિષે આશ્રયતા સંબંધ છે; પ્રેરણાનો 'ત્વં' પદાર્થને વિષે વિપયતા સંબંધ છે. એટલે મોટાભાગના વૃત્તિકર્મતાનિરૂપિત આનયનાનુકૂળપ્રયત્ના-શ્રયઃ પ્રેરણાવિપયસ્વંપદાર્થઃ । એવું વાક્યજ્ઞાન શ્રોતાને થાય છે. આમાં અક્ષિતવિશદ એવાં સકળ પદોનું જ્ઞાન શબ્દપ્રમાણ છે, પદોના જ્ઞાનથી તેના અર્થની સ્મૃતિ એ વ્યાપાર છે અને વાક્યાર્થજ્ઞાન ફળ છે.

આ પ્રકારે લૌકિક વૈદિક વાક્યોથી ઘણાં સ્થાનમાં પદાર્થના સંબંધનું અથવા સંબંધ સહિત પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય તે જ ફળ છે. તથાપિ મહાવાક્યથી ત્વં પદાર્થના સંબંધી તત્પદાર્થનો અને તત્પદાર્થના સંબંધી ત્વં પદાર્થનો બોધ થાય છે એમ માનીએ તો અસંગોચર્ય પુરુષઃ (આ પુરુષ-બ્રહ્મ-અસંગ-સંગરહિત છે) ઇત્યાદિક શ્રુતિવચનોમાં વેદાત-પ્રતિપાદ્ય બ્રહ્મને અસંગતા કહી છે, તેનો બોધ થયે; માટે મહાવાક્યોનું પ્રતિપાદ્ય તો અખંડ બ્રહ્મ જ છે. વાક્યો અખંડાર્થ બોધક થાય છે, એ વિષયે દષ્ટાંતાદિ સંદેહશારીકમાં સ્પષ્ટ કરેલા છે, જેને વિસ્તારના અવધી અહીં લખ્યાં નથી.

૩૯ : લક્ષણાપ્રકાર

મહાવાક્યોને સળધે લક્ષણોનો પ્રકાર વિચારસાગરમાં લખ્યો છે, તે ત્યાં જોવો. પદના શક્ય સાથેના સળધને લક્ષણા ઠહે છે, તેથી લક્ષણાપદના પરપરાસળધરૂપ છે. પદનો સાક્ષાત્ સળધ તો શક્ય સાથે જ છે, ને તે શક્યનો સળધ લક્ષ્ય સાથે છે એટલે શક્ય દ્વારા પદનો સળધ હોવાથી લક્ષણાવૃત્તિ પરપરામળધરૂપ છે એ જ કારણથી અથકારોએ લક્ષણાવૃત્તિને જઘન્ય* ઠહી છે જ્યાં પદના સાક્ષાત્ સળધરૂપ શક્તિવૃત્તિ ન સહવે, ત્યાં પરપરારૂપ લક્ષણાવૃત્તિનો અગીકાર છે, એ જ કારણથી અથકારોએ લખ્યું છે કે જ્યાં શક્યાર્થને વિષે વખ્તાનું તાત્પર્ય ન સહવે, ત્યાં લક્ષણાવૃત્તિ માનીને પદનો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય છે, પણ જ્યાં શક્ય અર્થને વિષે વખ્તાનું તાત્પર્ય સહવે ત્યાં તો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય નથી†

કેવળ લક્ષણા અને લક્ષિત લક્ષણા એમ લક્ષણા બે પ્રકારની છે. પદના શક્યનો જ્યાં સાક્ષાત્ સળધ હોય ત્યાં કેવળલક્ષણા, જેમકે ગંગાપદની તીરને વિષે લક્ષણા છે, એમાં ગંગાપદનો શક્ય જે પ્રવાહ તેનો તીર સાથે સાક્ષાત્ સળધ છે, એટલે ગંગાપદની તીરને વિષે કેવળલક્ષણા છે. લક્ષિતલક્ષણાનું ઉદાહરણ એ છે કે ‘દિરેક્ શુન્નરવ ઠરે છે,’ એનો પદશક્તિ અનુસાર અક્ષરાર્થ એ છે કે દિરેક્ નામ ‘જે રેક્ શુન્નરવ ઠરે છે’ આવો અર્થ વર્ણરૂપ રેક્ને વિષે સહવે નહિ, એટલે શક્ય અર્થને વિષે વખ્તાનું તાત્પર્ય નથી, પણ બે રેક્

* અધમ શબ્દ કરતા અધમ

† ગંગા ઉપર ગ્રામ છે એ વાક્યમાં ગ્રામનામ ગામકું ગંગા ઉપર છે એનું તાત્પર્ય નીકળતું નથી કેમકે ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તે ઉપર ગામ હોઈ શકે નહિ. ત્યારે શક્ય સળધથી લક્ષણાવૃત્તિ વડે ગંગાપદનો લક્ષ્યાર્થ તીર કરવો પડે છે, ને ગંગાતીરે ગામ છે એમ અર્થ ધાય છે. આવી રીતે લક્ષણા કરવામાં તાત્પર્યની અનુપપત્તિ એ જ હેતુ છે, પરંતુ તેવી લક્ષણા પણ સર્વત્ર ન આવે. કુશલાદિ શબ્દોમાં શકિતી લક્ષણા મળાય છે ત્યાં આવે, અથવા પ્રયોજન હોય ત્યાં આવે. એમ ન જાય તો ગમે તે વાક્યનો ગમે તે અર્થ થઈ જાય. પ્રયોજન તે ધ્વનિ આદિ હોતું જોઈએ જેમકે ગંગાતીરે ગ્રામ છે એમ ન કહેતા ગંગા ઉપર છે એમ કહવામાં તે ગામના ચૈત્યપાવનત્વાદિ નતાવવા ઉપ ધ્વનિનું પ્રયોજન છે.

વાળું જે 'બ્રમર' એ પદ તેના શક્યાર્થને વિષે દ્વિરેક* પદની લક્ષણ છે. એ લક્ષણ કેવળલક્ષણ નથી; કેમકે જે અર્થને વિષે પદના ક્યનો સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થને વિષે કેવળલક્ષણ થાય છે, રેક પદનો શક્ય 'જે રેક' છે, ને તેનો અવયવિતા સંબંધ 'બ્રમર' સાથે છે, અને તે 'બ્રમર' પદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પોતાના વાચ્ય ધુપને વિષે છે; એટલે શક્ય સંબંધી જે બ્રમરપદ તેનો સંબંધ વાચી દ્વિરેકના શક્યને તેની સાથે પરંપરા સંબંધ છે. એમ આ માને લક્ષિતલક્ષણ છે. યદ્યપિ 'જે રેક'ને દ્વિરેક કહેતા નથી, પણ જે રેકવાળા 'ને દ્વિરેક કહીએ છીએ; ને જે રેકવાળું બ્રમર પદ છે દ્વિરેકપદનું શક્ય છે, ને તેનો મધુપ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે એટલે કેવળલક્ષણ સંભવે છે; તથાપિ વ્યાકરણના મતાનુસાર સમાસની* ક્રેત્રી દ્વિરેક પદનું શક્ય બ્રમર થાય છે; અને ન્યાય વૈશેષિકાદિકોના માં તો સમાસસમુદાયની શક્તિ જ માની નથી, પણ સમાસસમુદાયના જે અવયવ છે તેની લક્ષણાવૃત્તિથી સમાસમાં અધિક અર્થ લેવાય છે એમ માન્યું છે. 'દ્વિરેક' એટલો સમાસસમુદાય છે કેાઈ અર્થને વિષે શક્તિ નથી; 'દ્વિ' પદનો અર્થ દ્વિત્વસંખ્યા એટલો છે, 'રેક' પદનો અર્થ રેકત્વગતિવિશિષ્ટ એટલો છે, હના શક્યના અને રેક પદના શક્યના અલોદ સંબંધરૂપ વાક્યાર્થ તો 'દ્વિત્વ સંખ્યાવાળા રેક છે' એટલો જ શક્યાર્થ છે. 'જે વાળું' પદ તે દ્વિરેક એવો જે અર્થ તે તો લક્ષણાવૃત્તિ માનીને છે. પરંતુ આટલો ભેદ છે. ન્યાયવૈશેષિક મતમાં વાક્યની શા માની નથી, કેમકે શક્યસંબંધને લક્ષણ કહેવાય છે, તો પદત્રયરૂપ વાક્યની તો કોઈ અર્થને વિષે શક્તિ નથી, એટલે વાક્યના નો અભાવ હોવાથી શક્યસંબંધરૂપ લક્ષણ વાક્યની બને નહિ, તે જ બને. એ મત પ્રમાણે 'રેક' પદની 'રેકવાળાં'ને વિષે

* દ્વિરેક શબ્દ એ ઉપરથી થયો છે કે જેમાં જે રેક નામ રકાર છે તે અર્થોત્ બ્રમર કેમકે તેમાં જે રકાર છે.

× કેમકે દ્વિરેકને બહુવીહિ સમાસ કરીને 'જે રેક છે જેને' એવો અર્થ છે, ત્યારે બ્રમર એવા તૃતીયપદનો બોધ થયો છે, બાકી દ્વિ અને રેક એ સમુદાયમાં તો 'જેરેક' એટલા અર્થ કરતાં વધારે અર્થનો બોધ નથી. રેક એ અર્થવાળા પદની બ્રમર પદમાં લક્ષણ છે અને બ્રમરનો શક્યાર્થ છે માટે પરંપરાથી લક્ષિતલક્ષણ માની હતી.

લક્ષણા માનવી જોઈએ. મીમાંસા અને વેદાંતના મતાનુસાર તો વાક્યની પણ લક્ષણા થાય છે વાક્યની લક્ષણા માનવામાં જે દોષ કહ્યા છે તેનો પરિહાર એવો છે કે પદસમુદાયને વાક્ય કહો છો, તો તે સમુદાય કાઈ પ્રત્યેક પદથી ભિન્ન નથી. એટલે પદોનો જે શક્ય તે જ વાક્યનો શક્ય છે અથવા લક્ષણાને શક્યસંબંધરૂપ ન માનતા બોધ્યમળબંધરૂપ માનવી જેમ પદની શક્યતા શક્તિવૃત્તિથી બોધ્ય છે, તેમ પરપરા સંબંધ સહિત પદાર્થરૂપ અથવા પદાર્થોના સંબંધરૂપ જે વાક્યાર્થ તે પણ વાક્યબોધ્ય છે, એટલે પદબોધ્ય સંબંધરૂપ લક્ષણા જેમ પદની થાય છે તેમ વાક્યબોધ્ય સંબંધરૂપ લક્ષણા વાક્યની પણ થાય છે આ મત પ્રમાણે ‘દિરેક’ એ સમુદાયની ‘એ રેકવાળા’ને વિષે લક્ષણા, અર્થાત્ દિરેક પદથી લક્ષિત ભ્રમરપદની મધુપને વિષે લક્ષણા હોવાથી લક્ષિતલક્ષણા છે લક્ષિતલક્ષણા પણ લક્ષણામાં જ અતર્ભૂત છે કેમકે ‘દિરેક’ પદનું શક્ય ‘એ રેક’ તેનો ભ્રમરપદ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, અને ભ્રમર સાથે ભ્રમરપદ દ્વારા પરપરાસંબંધ છે, એટલે શક્યસંબંધરૂપ લક્ષણાથી લક્ષિતલક્ષણા ભિન્ન નથી.

બ્યાકરણમતમાં દિરેકપદનું શક્ય એ રેકવાળું ભ્રમરપદ છે, તેનો ભ્રમર સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, એટલે એ ઉદાહરણ લક્ષિતલક્ષણાનું નથી, કેવળલક્ષણાનું છે તે મતમાં લક્ષિતલક્ષણાના ઉદાહરણ ‘દેવદત્ત સિંહ છે’ એ આદિ છે પદોની શક્તિવૃત્તિથી આ સ્થાને એટલો અર્થ પ્રતીત થાય છે કે ‘દેવદત્ત સિંહથી અભિન્ન છે,’ પણ તે અર્થ સંભવતો નથી, કેમકે પશુત્વજાતિ અને મનુષ્યત્વજાતિ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે તેથી તે એક એકને વિષે સંભવે નહિ ત્યારે સિંહ શબ્દની શૂરતા, કૂરતા આદિ ધર્મવાળા પુરુષને વિષે લક્ષણા માનવી, તે પુરુષ સાથે સિંહના શક્યાર્થનો સાક્ષાત્ સંબંધ નથી, એટલે કેવળલક્ષણા તો બનવાની નથી, પણ શૂરતાદિકની સાથે સિંહ શબ્દના શક્યનો આધેયતા સંબંધ છે, અને શક્ય સંબંધી શૂરતાદિકનો પુરુષ સાથે આશ્રયતા સંબંધ છે પરંતુ સિંહની શૂરતા અને પુરુષની શૂરતાનો અલેદ માનીએ તો તો સિંહની શૂરતાનો દેવદત્તને વિષે અધિકરણતા સંબંધ થાય, ને જો શૂરતાનો પરસ્પર લેદ માનીએ તો સિંહની શૂરતાનો પુરુષને વિષે સ્વજાતીયશૂરતાધિકરણતાસંબંધ થાય સ્વ એટલે સિંહની શૂરતા (તેની જે શૂરત્વજાતિ તેનું અધિકરણ નામ સ્થાન પુરુષ છે, માટે સ્વજાતીય શૂરતાધિકરણતાસંબંધ થયો) આ પ્રકારે વાક્યનો પરપરા

સંબંધ હોવાથી સિદ્ધ શબ્દની શૂરતાદિશુષ્ણુવિશિષ્ટને વિષે લક્ષિતલક્ષણ છે. શક્યના પરંપરાસંબંધને લક્ષિતલક્ષણ કહે છે. યદ્યપિ લક્ષિત-લક્ષણ શબ્દથી ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ કિલ્લ છે, કેમકે લક્ષિતલક્ષણ શબ્દનો રૂઢાર્થ તો શક્યની પરંપરાસંબંધરૂપ કૌશાદિકમાં આપેલો છે નહિ. અને ઉક્ત જે અર્થ તે તો યોગવૃત્તિથી સિદ્ધ થાય છે, કેમકે ‘લક્ષિતની લક્ષણ’ તે લક્ષિતલક્ષણ એવો પછી સમાસ કરીએ તો લક્ષિત કહેતાં લક્ષણાવૃત્તિથી પ્રતીત એવું જે, તેની લક્ષણ તે લક્ષિત-લક્ષણ એવો અર્થ સિદ્ધ થાય છે. ‘દિરેક શું નરવ કરે છે,’ ‘દેવદત્ત સિદ્ધ છે’ ઇત્યાદિક જે લક્ષિતલક્ષણનાં ઉદાહરણ કહ્યાં ત્યાં ઉક્ત સ્વરૂપ લક્ષિતલક્ષણ સંભવતી નથી, કેમકે જે દિરેકપદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત થાય, અને ભ્રમરપદની પાછી મધુકર સાથે લક્ષણ હોય, તો ઉક્ત પ્રકાર લક્ષિતલક્ષણ બને; પણ તે ઉભયમાં વાત છે નહિ. યદ્યપિ દિરેકપદના શક્યનો સંબંધ ભ્રમરપદ સાથે છે તથાપિ ભ્રમરપદ દિરેક પદથી લક્ષિત નથી, કેમકે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્ય-સંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, કેવળ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થતું નથી. જે કેવળ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થાય તો ગંગા પદના શક્યના સંબંધી મીનાદિક અનેક છે તે સર્વ ગંગાપદથી લક્ષિત થવા ભેઈએ (જે થતા નથી, પણ વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય એવો તીરજ લક્ષિત થાય છે). માટે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્યસંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, એ નિયમ યોગ્ય છે; ગંગા પદ શક્યસંબંધી તો અનેક છે, પણ ‘ગંગા ઉપર ગ્રામ’ આ વાક્યમાં શ્રોતાને ગંગાપદથી તીરનો જ બોધ થાય છે, તો તાત્પર્યવિષયક શક્યસંબંધી તીરજ છે, એટલે ગંગાપદથી તીરજ લક્ષિત છે. મીનાદિક પણ શક્યસંબંધી તો છે, પણ તાત્પર્યવિષય નથી, માટે ગંગાપદથી લક્ષિત નથી. એ જ પ્રમાણે દિરેકપદનું શક્યસંબંધી તો ભ્રમરપદ છે, પરંતુ દિરેકપદથી ભ્રમરપદનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, દિરેકપદથી ભ્રમરપદનો શક્ય જે મધુપ તેનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. ત્યારે દિરેક પદના શક્યનું ભ્રમરપદ છે; વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય ન હોવાથી દિરેક પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત નથી. અથવા ગમે તે પ્રકારે પણ દિરેક પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત છે એમ માની લઈએ તો પણ ભ્રમરપદની શક્તિ મધુપ વિષે છે, તો તેની લક્ષણ કહેવી એ અસંગત છે. આમ બેતાં ‘લક્ષિતની લક્ષણ’ (લક્ષિતસ્ય ભ્રમરપદસ્ય લક્ષણ) તે લક્ષિત

લક્ષણા એવો જે પક્ષીસમાસથી અર્થ કર્યો હોતો તે ઉક્ત ઉદાહરણમા ઘટતો નથી

તે જ રીતે ‘દેવદત્ત સિંહ છે’ એ ઉદાહરણમા પણ એ અર્થ સંભવતો નથી સિંહવૃત્તિ શૂરતાદિક સિંહ શબ્દના શક્યસંબધી તો છે, પણ સિંહ શબ્દથી શૂરતાદિકનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, સિંહ શબ્દથી સિંહસદૃશ પુરુષ એટલો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય છે આમ છે માટે શક્યસંબધી છતાં પણ શૂરતાદિક શુભો ઉક્ત તાત્પર્યના વિષય ન હોવાથી સિંહ શબ્દથી લક્ષિત છે એમ માની લઈએ તોપણ તેની લક્ષણા કહેવી એ વાત વિરુદ્ધ છે કેમકે શક્તિ અને લક્ષણા ઉભય વર્ણાત્મક શબ્દને હોય છે, શૂરતા દિક શુભ શબ્દરૂપ નથી, એટલે તેની શક્તિ કે લક્ષણા સંભવે નહિ

આ પ્રકારે લક્ષિતસ્ય ધ્રમરપદસ્ય લક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા અને લક્ષિતસ્ય શૂરતાદિગુણસમુદાયસ્ય લક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા એવો લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો અર્થ પક્ષીસમાસનો આશ્રય કરીને થાય છે, ત્યાં શક્યના પરપરા સંબંધનો લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દથી બોધ થતો નથી ઉક્ત બન્ને ઉદાહરણોમા શક્યનો પરપરાસંબધ તો મધુપ અને પુરુષ એમને વિષે છે, અને પૂર્વોક્ત રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ સંભવતો નથી, તથાપિ હવે કહીએ છીએ તે રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ, પક્ષીસમાસનો આશ્રય કરીને જ, ‘શક્યનો પરપરાસંબધ’ એટલો સંભવે છે.

યદપિ લક્ષિત શબ્દનો અર્થ વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય એવો શક્યસંબધી એટલો છે, તથાપિ ભાગત્યાગ લક્ષણાથી* વક્રતાત્પર્ય વિષય’ એટલા ભાગનો ત્યાગ કરતાં આટલી લક્ષિત શબ્દનો અર્થ ‘શક્યસંબધી’ એટલો જ થાય છે તેમજ લક્ષણા શબ્દનો અર્થ ‘શક્ય સંબધ’ એટલો છે તેમાથી ‘શક્ય’ એટલા ભાગનો ત્યાગ કરતાં, ભાગત્યાગલક્ષણાથી લક્ષણા શબ્દનો અર્થ ‘સંબધમાત્ર’ એટલો થાય છે ત્યારે લક્ષિત કહેતા શક્યસંબધી તેની લક્ષણા કહેતા તેનો સંબધ તે લક્ષિતલક્ષણા એમ અર્થ થયો આ પ્રકારે કેવળ યોગ વૃત્તિથી જ, લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દનો અર્થ ‘શક્યસંબધીનો સંબધ’ એટલો થાય છે અથવા લક્ષિતશબ્દની તો શક્યસંબધી એટલા

* એ લક્ષણાનું સ્વરૂપ લક્ષણાભેદ (૪૨) ના પ્રકરણમા આગળ સમજાશે

અર્થને વિષે ભાગત્યાગ લક્ષણ છે તે ઠીક છે, પણ લક્ષણ શબ્દનો અર્થ શક્યસંબંધ છે, તેની સંબંધમાત્ર વિષે લક્ષણ ન માનતાં, લક્ષિતેન લક્ષણા લક્ષિતલક્ષણ, એમ તૃતીયાસમાસ માનીએ તોપણ ઇધાર્થ સિદ્ધ થાય છે. લક્ષિતેન એટલે શક્યસંબંધી દ્વારા લક્ષણા કહીએ. શક્યનો સંબંધ તે લક્ષિતલક્ષણ એમ અર્થ થયો. શક્યનો સંબંધ કહીંક સાક્ષાત્ થાય છે, કહીંક શક્યસંબંધી દ્વારા થાય છે. ‘દિરેક્’ શુંજરવ કરે છે’ ઇત્યાદિમાં ‘દિરેક્’ પદના શક્ય જે ‘ખેરેક્’ તેનો ‘મધુપ’ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ નથી, કિંતુ શક્યસંબંધી જે ‘બ્રમર’ પદ તેનો સંબંધી ‘મધુપ’ છે; એટલે દિરેક્ પદનો શક્યાર્થ જે ખેરેક્ તેને બ્રમરપદ દ્વારા મધુપ સાથે સંબંધ છે. તેમ જ સિંહ શબ્દના શક્યના સંબંધી જે શૂરતાદિક શુભ તેમના દ્વારા સિંહ શબ્દના શક્યનો સંબંધ શૂરતાદિક શુભવિશિષ્ટને વિષે છે; એટલે સિંહ શબ્દના લક્ષિત કહેતાં શક્યસંબંધી જે શૂરતાદિક શુભ, તેમના દ્વારા, લક્ષણા કહેતાં સિંહ શબ્દના શક્યનો સંબંધ પુરુષને વિષે છે. જે ષષ્ઠીસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ અને લક્ષણાશબ્દ ઉભયમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; અને તૃતીયાસમાસ માનીએ તો લક્ષણાશબ્દનો મુખ્યાર્થ રહે છે, માત્ર લક્ષિતશબ્દમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; પરંતુ કર્મ-ધારયસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ તે લક્ષણ શબ્દ ઉભયનો મુખ્ય યોગાર્થ રહે છે, ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડતી નથી. અવયવની શક્તિથી જે શબ્દ પોતાના અર્થને જણાવે તેને યૌગિકશબ્દ કહેવાય છે. જેમકે ‘પાચક’ એ શબ્દ છે, તેમાં ‘પાચ’ એટલા અવયવનો ‘પાક’ એવો અર્થ છે. અને ‘અક’ અવયવનો ‘કર્તા’ એવો અર્થ છે. એટલે અવયવશક્તિથી જ ‘પાકકર્તા’ એવો પાચક શબ્દનો અર્થ થાય છે, અને ‘પાચક’ શબ્દ યૌગિક છે.* અવયવશક્તિને યોગ કહે છે. કેઈ પણ શાસ્ત્રનો જે અસાધારણ સંકેત તેને પરિભાષા કહેવાય છે, અને પરિભાષાનુસાર અર્થબોધક શબ્દને પરિભાષિક શબ્દ કહેવાય છે. હવે લક્ષિત એ શબ્દમાં ‘લક્ષ’ અને ‘ઇત’ એ જે અવયવ છે. તેમાં લક્ષ શબ્દનો અર્થ ‘લક્ષણ’ એટલો છે, ઇત શબ્દનો અર્થ ‘સંબંધી’ એટલો છે; એટલે ‘લક્ષિત

* યૌગિકથી જિલટા પ્રકારના શબ્દોને રૂઢ શબ્દો કહે છે. કુશલ એટલે કુશને લનામ ભેગા કરનાર એટલો જ યોગાર્થ છે, પણ લક્ષણનો આશ્રય કરીને રૂઢિમાં તેનો અર્થ ચતુર એવો માન્યો છે, એ રૂઢાર્થ છે, કેઈ શબ્દોમાં યોગ અને રૂઢિ ઉભયનો પણ આશ્રય હોય છે, જેમકે પંકજ.

સંબધી' એ અર્થનો ભોધ કરનાર 'લક્ષિત' એ શબ્દ યૌગિક છે, ને 'લક્ષણવાણી' એટલો લક્ષિત શબ્દનો અર્થ છે. તેમજ શક્યસંબધ એટલે લક્ષણા એવો શાસ્ત્રનો સંકેત છે, એટલે લક્ષણાશબ્દ પરિભાવાનુસાર શક્યસંબધરૂપ અર્થનો ભોધક હોવાથી પારિભાષિક છે. હવે લક્ષિતા ચાસૌ લક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા એવો કર્મધારયસમાસ થાય છે, અને 'લક્ષણવાળી લક્ષણા' એટલો અર્થ એ સમાસથી સિદ્ધ થાય છે જે અસાધારણ ધર્મ^x તે લક્ષણ કહેવાય ને શક્યસંબધ તે લક્ષણા કહેવાય, એટલે લક્ષણાનો અસાધારણ ધર્મ 'શક્ય સંબધત્વ' થયો, તે જ લક્ષણાનું લક્ષણ કહેવાય યદ્યપિ શક્યનો સંબધ સાક્ષાત્ અને પરપરાભેદ કરીને બે પ્રકારનો છે, તથાપિ સંબધનું સાક્ષાત્ કિંવા પરપરિતપણું લક્ષણાના લક્ષણુમા પ્રવિષ્ટ નથી, કેવળ સાક્ષાત્પર પરા સંબધત્વ રૂપે જ લક્ષણાના લક્ષણુમા સંબધમાત્રની વિવક્ષા છે, એથી જ 'શક્યસંબધ' તે લક્ષણા એમ કહ્યું છે, શક્યનો સાક્ષાત્ સંબધ તે લક્ષણા એમ કહ્યું નથી. ઘણાક સ્થાનમા શક્યના સાક્ષાત્ સંબધરૂપે પણ લક્ષણા છે, 'દિરેદ્ શુભરવ કરે છે', 'દેવદત્ત સિંહ છે' ઇત્યાદિમા સાક્ષાત્ સંબધ છે નહિ, તથાપિ સાક્ષાત્ કે પરપરા એ અશ લક્ષણાલક્ષણુમા ઇષ્ટ નથી, સંબધમાત્ર ઇષ્ટ છે. આ રીતે લક્ષિતા કહેતા શક્યસંબધત્વરૂપ સ્વલક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિત-લક્ષણા એમ એ શબ્દનો અર્થ થયો એ અર્થ પરપરાસંબધ સ્થલમા સંબધે છે યદ્યપિ લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો ઉક્ત અર્થ સાક્ષાત્ સંબધ સ્થલમા પણ સંબધે છે તથાપિ લક્ષિતાલક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એમ છે કે શમ્યસાક્ષાત્ત્વવિશિષ્ટસંબધરહિતા કેવલશમ્ય સંબધત્વરૂપલક્ષણવતી લક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા (શક્યસંબધમા જે સાક્ષાત્ત્વ અશ છે તે યુક્ત સંબધરહિત કેવલ શક્યસંબધત્વમાત્રરૂપ લક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિતલક્ષણા) એટલે એમા કેવલ લક્ષણાનો સમાસ થતો નથી આ પ્રકારે કર્મધારય સમાસનો આશ્રય કરવાય અર્થ થાય છે

x એ વિષય આગ્રયના આરબે જ ચર્ચાયેલો છે તે પાદ લાવેલો

૪૦ : ગૌણીવૃત્તિ

કેટલાએક ગ્રંથોમાં આવું લખ્યું છે: ‘દેવદત્ત સિંહ છે’ ઇત્યાદિ વાક્યોમાં સિંહાદિ શબ્દ ગૌણી વૃત્તિથી પુરુષાદિકના બોધક છે; જેમ શક્તિ અને લક્ષણા એ પદની વૃત્તિ છે તેમ ગૌણી પણ ત્રીજી વૃત્તિ છે. પદના શક્યાર્થમાં જે શુભ હોય, તે શુભવાળા અશક્ય એવા અર્થને વિષે તે પદની ગૌણીવૃત્તિ કહેવાય છે. સિંહ પદના શક્યમાં શૂર-તાદિક શુભ છે, તે શુભવાળો, સિંહ શબ્દનો અશક્ય એવો જે પુરુષ, તેને વિષે સિંહ શબ્દની જે વૃત્તિ તે ગૌણીવૃત્તિ પરંતુ એ વૃત્તિનો, હમણાં જ કહ્યો તે પ્રકારે લક્ષણાવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ છે.

૪૧ : વ્યંજનાવૃત્તિ

અલંકારગ્રંથોમાં ચોથી વ્યંજનાવૃત્તિ લખી છે, તેનું ઉદાહરણ : શત્રુને ઘેર ભોજન કરવા જનાર પુરુષને તેનો હિતચિંતક કહે કે ‘વિષ ખા.’ ત્યાં શક્તિવૃત્તિથી વાક્યાર્થ તો ‘વિષનું ભોજન કર’ એટલો જ છે, વકતાનું તાત્પર્ય ‘ભોજન ન કરવું’ એ અર્થ ઉપર છે; ‘ભોજન કર’ એવી ભાવરૂપ શક્તિવાળા ‘ખા’ એ પદનો, ‘ભોજન ન કરવું’ એવા અભાવ સાથે સંબંધ બને નહિ, તેથી લક્ષણાવૃત્તિનો પણ આશ્રય કરાય એમ નથી; આમ હોવાથી શત્રુગૃહથી ભોજનની નિવૃત્તિ એવો એ વાક્યનો જે અર્થ તે વ્યંજ્યાર્થ છે. વ્યંજનાવૃત્તિથી જે અર્થ પ્રતીત થાય તે વ્યંજ્યાર્થ કહેવાય. બીજું ઉદાહરણ: સંધ્યાકાળે અનેક પુરુષોને નાના પ્રકારની પ્રવૃત્તિ ઉપજાવનાર નિમિત્તરૂપે કોઈએ એવું વાક્ય કહ્યું કે ‘સૂર્ય અસ્ત પામ્યો;’ તે સાંભળીને અનેક પુરુષ અનેક પ્રકારનાં પોતપોતાનાં કર્તવ્ય જાણી તે તે કાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. એ સ્થાને પણ અનેક પુરુષોને પોતપોતાનાં કર્તવ્યનો બોધ વ્યંજનાવૃત્તિથી થાય છે. એ પ્રકારે વ્યંજનાવૃત્તિનાં અનેક ઉદાહરણ કાવ્ય-પ્રકાશ, કાવ્યપ્રદીપ આદિ ગ્રંથોમાં મમ્મટ, ગોવિંદભટ્ટ આદિએ લખ્યાં છે, ને તે બધાં ઘણે ભાગે શૃંગારરસવાળાં છે તેથી અહીં લખ્યાં નથી.

ન્યાયગ્રંથોમાં વ્યંજનાવૃત્તિનો પણ લક્ષણાવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ કહ્યો છે. આલંકારિકો જે કહે છે કે શક્યસંબંધી અર્થનો તો બોધ લક્ષણાવૃત્તિથી સંભવે છે, પણ શક્ય અર્થના સંબંધી અર્થને વિષે લક્ષણા સંભવતી નથી; માટે તે અર્થની શબ્દથી પ્રતીતિ થવાના હેતુથી વ્યંજના-

વૃત્તિ માનવી જોઈએ; તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. સાક્ષાત્ અને પરંપરા એમ સંબંધ બે પ્રકારનો છે, તેમાં સાક્ષાત્ સંબંધ તો પરસ્પર કોઈ કોઈનો જ થાય છે, સર્વનો થતો નથી, અને પરંપરાસંબંધ તો સર્વ પદાર્થનો સર્વ પદાર્થ સાથે સંભવે છે; વિશેષ તો શું કહીએ પણ ગોત્વ અને અશ્વત્વનો પણ પરસ્પર વ્યધિકરણતા* સંબંધ છે; ઘટાભાવ અને ઘટનો પરસ્પર-વિરોધ છે, તોપણ ઘટાભાવનો ઘટ સાથે (-માં) પ્રતિયોગિતા સંબંધ છે, અને ઘટનો પોતાના અભાવ સાથે (-માં) સ્વવૃત્તિપ્રતિયોગિતાનિરૂપકતા સંબંધ છે. એમ સર્વ પદાર્થોનો પોતપોતાને વિષે પરંપરાથી સંબંધ સંભવે છે એટલે વ્યંગ્ય અર્થ* પણ શક્યસંબંધી હોવાથી લક્ષ્યમાં અંતર્ભૂત છે. વળી વ્યંગનાવૃત્તિનું પ્રતિપાદન કાવ્યપ્રકાશમાં તથા તેની ટીકામાં જયરામ ભટ્ટાચાર્યાદિએ લખ્યું છે, તેમજ કાવ્યપ્રદીપમાં અને તેની ટીકા ઉદ્યોતમાં નાગોજી ભટ્ટે લખ્યું છે, તેનું પણ ખંડન ન્યાયગ્રંથોમાં લખેલું છે, અને વ્યાકરણ-ગ્રંથોમાં પણ કહીં કહીં ખંડન લખ્યું છે, કહીં કહીં મંડન લખ્યું છે.* અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં ખંડન કે મંડન એકેનો આગ્રહ નથી, એટલે પ્રતિ-પાદનનો પ્રકારમાત્ર અહીં જણાવી ખંડનાદિવિસ્તાર કર્યો નથી.

૪૨ : લક્ષણાભેદ

સર્વ મતસંમત તો શક્તિ અને લક્ષણા બે વૃત્તિ હરે છે; અને મહાવાક્યોના અર્થનું નિરૂપણ કરવામાં પણ તે બેનો જ ઉપયોગ છે. શક્તિનું નિરૂપણ થઈ ગયું, તેમ જ શક્ય સાથે સાક્ષાત્ તથા પરંપરા સંબંધથી કેવલલક્ષણા અને લક્ષિતલક્ષણા એમ બે પ્રકારની લક્ષણા પાળે બતાવી. પરંતુ લક્ષણા પુનઃ ત્રણ પ્રકારની છે : જહલલક્ષણા, અજ-હલલક્ષણા, ભાગત્યાગલક્ષણા.

ત્યાં શક્યની પ્રતીતિ થાય નહિ, કેવલ શક્યસંબંધીની જ પ્રતીતિ થાય ત્યાં જહલલક્ષણા. જેમ કે ‘વિષ ણા’ એ વાક્યમાં

* એટલે ભિન્નભિન્ન અધિકરણને વિષે રહેવાપણાણ સંબંધ. ગોત્વનું અધિકરણ અશ્વત્વના અધિકરણથી ભિન્ન છે, માટે તે બેનો વ્યાધિકરણતા સંબંધ છે.

* નૈયાયિકો તો વ્યંગનાને અનુમતિમાં ગણી લે છે, અને વ્યતિરેકાનુમાનથી તેની ગતાર્થતા સાધે છે.

શક્ય જે વિષલોજન તેનો ત્યાગ કરીને શક્યસંબંધી એવી જે ‘લોજનનિવૃત્તિ’ તેની પ્રતીતિ હોવાથી જહલલક્ષણ છે. યદ્યપિ જ્યાં શક્ય અર્થનો સંબંધ ન સંભવે ત્યાં જહલલક્ષણનો અંગીકાર છે, જેમ કે ‘ગંગા ઉપર ગ્રામ’ એ સ્થાને પદોના શક્ય અર્થોનો પરસ્પર સંબંધ સંભવતો નથી ત્યાં જહલલક્ષણ છે, તથાપિ ‘વિષ ખા’ એ સ્થાનમાં તો શક્ય અર્થનો અન્વય સંભવે છે, મરણ હેતુ છતાં પણ વિષ ખાઈ શકાય તેવું છે, એટલે લોજનમાં વિષનો અન્વય સંભવે છે (ત્યાં જહલલક્ષણ થવી જોઈએ નહિ); એમ કહો તો સમાધાન એ છે કે અન્વયની અનુપપત્તિ તે લક્ષણાનું બીજ નથી, પરંતુ તાત્પર્યાનુપપત્તિ લક્ષણાનું બીજ છે (એટલે ‘વિષ ખા’ ત્યાં પણ જહલલક્ષણ થશે). એ સમાધાન કહ્યું તેનો તત્ત્વર્થ એમ છે કે અન્વય કહેતાં શક્ય અર્થનો સંબંધ તેની અનુપપત્તિ કહેતાં અસંભવ જ્યાં હોય ત્યાં લક્ષણ થાય એવો નિયમ નથી; જો એવો નિયમ હોત તો ‘લઠુંને પેસવા દો’ એ વાક્યમાં ‘લઠું’ પદથી ‘લઠું ધારણ કરનાર’ વિષે લક્ષણ થાત નહિ, કેમકે ‘લઠું’નો ‘પેસવા’ની ક્રિયાને વિષે અન્વય સંભવે છે. માટે તાત્પર્યાનુપપત્તિને જ લક્ષણાબીજ માની છે, અન્વયાનુપપત્તિને નહિ. તાત્પર્ય કહેતાં વાક્યકર્તા (વક્તા)ની ઇચ્છા તેની અનુપપત્તિ એટલે શક્ય અર્થનો અસંભવ તે લક્ષણા માનવાનો બીજ કહેતાં હેતુ છે. ‘લઠુંને પેસવા દો’ એ વાક્યમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ છે, કેમકે લઠું એટલે લાકડીનો જે પ્રવેશરૂપ શક્ય અર્થ તેને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું જ નથી, એટલે લઠું શબ્દની લઠુંધારીને વિષે લક્ષણ છે, તેમજ મરણહેતુ એવા વિષના લોજનને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું નથી, એટલે લોજનનિવૃત્તિ વિષે જહલલક્ષણ છે. ‘ગંગા ઉપર ગ્રામ’ એ સ્થાનમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ પણ* સંભવે છે, અને ગંગાપદશક્યને દેવનદીપ્રવાહ તેનો ત્યાગ કરીને શક્યસંબંધી જે તીર તેની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ત્યાં જહલલક્ષણ જ છે. આ પ્રકારે જ્યાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ હોય ત્યાં લક્ષણા માનવી એ નિયમ યથાર્થ છે.

જ્યાં સામાન્ય તીરબોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય નથી; પણ ‘ગંગાતીર’ના બોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય છે, ત્યાં ગંગાપદની ગંગા-તીરને વિષે અજહલલક્ષણ છે. અજહલલક્ષણનાં સાધારણ ઉદાહરણ

* કેમકે અન્વયાનુપપત્તિ તો સ્પષ્ટ જ છે કે ગંગા શબ્દના શક્ય પ્રવાહ ઉપર ગ્રામ ન હોય.

તો ‘કાક થકી દહીનું રક્ષણ કરજો’ એ ઇત્યાદિ છે*. શક્ય સહિત સંબંધીની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અજહલલક્ષણ થાય છે. ભોજન વાસ્તે દધિરક્ષાને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય છે, તે બિડાલાદિથી પણ દધિનું રક્ષણ કર્યા વિના સિદ્ધ થાય એમ નથી, એટલે ‘કાક’ પદની દધિ-ઉપધાતકમાત્રને વિષે અજહલલક્ષણ છે; એ જ રીતે ‘છત્રધરો જાય છે’ એ સ્થાને પણ છત્રધર પદની છત્રધર સમેત એક આખા સમાજને વિષે અજહલલક્ષણ છે. ન્યાયમતમાં નીલાદિક પદોની ગુણમાત્રને વિષે શક્તિ છે; નીલો ઘટ: એ આદિ વાક્યોમાં નીલાદિક પદ નીલરૂપવાળાને લક્ષણથી બોધ કરે છે; ત્યાં પણ શક્ય સહિત સંબંધીની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે અજહલલક્ષણ છે અને કૌશકારના મતમાં નીલાદિક પદોની ગુણ અને ગુણીને વિષે શક્તિ છે, એટલે લક્ષણ નથી. વેદાંત પરિભાષામાં નીલાદિક પદોની ગુણીને વિષે અજહલલક્ષણ કહી છે તે ન્યાયમતાનુસાર છે.

શક્ય અર્થના એકદેશને ત્યજીને એકદેશનો બોધ કરવાનું વક્તાનું તાત્પર્ય હોય ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણ થાય છે. જેમકે ‘આ તે દેવદત્ત’ (સોડ્યં દેવદત્ત:) એ સ્થાનમાં ભાગત્યાગલક્ષણ છે. ‘તે’ એમાં નિર્દિષ્ટ જે ‘તત્’ પદ તેનો અર્થ કોઈ પરોક્ષ વસ્તુ છે, અને ‘આ’ એમાં નિર્દિષ્ટ જે ‘ઇદં’ પદ તેનો અર્થ કોઈ અપરોક્ષ વસ્તુ એવો છે. દેવદત્તપદનો અર્થ અમુકનામવિશિષ્ટપુરુષ એટલો છે. તત્પદોત્તરવિભક્તિ(જે સઃ એ સંસ્કૃતમાં છે, અને ‘તે’ એ શબ્દને પણ તે)નો તત્પદાર્થનો ઇદંપદાર્થથી અલેદ બતાવવારૂપ અર્થ છે. ઇદંપદાર્થોત્તરવિભક્તિ(‘આ’ એમાં જે વિભક્તિ છે તે, સંસ્કૃતમાં અયં એમાં જે વિભક્તિ છે તે)નો દેવદત્ત એ પદાર્થ સાથે અલેદ બતાવવારૂપ અર્થ છે. અથવા તત્પદ ઇદંપદની આગળ જે વિભક્તિઓ છે તે નિર્રથક છે. સમાનવિભક્તિવાળાં પદોના સન્નિધાનથી પદાર્થોના અલેદની પ્રતીતિ થાય છે. આમ હોવાથી ઉક્ત વાક્યનો અર્થ એવો થાય છે કે ‘પરોક્ષ વસ્તુથી અભિન્ન એવી અપરોક્ષ વસ્તુ સ્વરૂપ દેવદત્ત

* કેમકે કાકથકી રક્ષણ કરો એમ કહેવામાં એકલા કાગડા જ નહિ, પણ કાગડા અને બીજાં જનાવર, બિલાડાં આદિ સર્વનો સમાસ કરવાનું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. પોતાના અર્થને ત્યજ્યા વિના અધિક અર્થનો આક્ષેપ કરે તે અજહલલક્ષણ, ને પોતાના અર્થને ત્યજીને અન્ય અર્થ બોધે તે જહલલક્ષણ. જહલ્=ત્યજનાર, અજહલ્=ન ત્યજનાર.

એ નામવાળું શરીર છે.' વાક્યનાં પદોનો શક્યાર્થ તો આ પ્રમાણે છે; પણ તે 'ઉષ્ણ શીતલ છે' એવા અર્થની પેઠે બાધિત છે. (કેમકે અપરોક્ષ અને પરોક્ષની એકતા એકના એક શરીર વિષે એક જ કાલે ઘટે નહિ.) બાધિતાર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવે નહિ; એટલે તત્પદ, ઇદંપદના શક્યમાંથી પરોક્ષતા અને અપરોક્ષતાના અંશનો ત્યાગ કરીને વસ્તુભાગને વિષે લક્ષણ કરવી, એ જ ભાગત્યાગલક્ષણ.

આ પ્રકારે ત્રિપ્રકારલક્ષણ કહી તે પુનઃ પ્રયોજનવતી અને નિરૂદ્ધ એ ભેદથી બે પ્રકારની છે. જ્યાં શક્તિવાળા પદનો ત્યાગ કરીને વક્તા લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ, કોઈ પ્રયોજન એટલે ફળને લઈને કરે, ત્યાં પ્રયોજનવતી લક્ષણ જાણવી. ગંગાપદની તીરને વિષે જે લક્ષણ છે તે પ્રયોજનવતી લક્ષણ છે. 'તીર ઉપર ગામ' એટલું જ કહેવું સરલ છે, પણ તેટલું કહેવાથી તીરને વિષે શૈત્યપાવનત્વાદિની પ્રતીતિ થતી નથી. ગંગાપદથી તીરનો બોધ કરતાં ગંગાના ધર્મ શૈત્યપાવનત્વાદિ તેમની પ્રતીતિ તીરને વિષે થાય છે. આટલા જ હેતુથી આલંકારિકો વ્યંજનાવૃત્તિને માને છે.* ન્યાયમતમાં શૈત્યપાવનત્વાદિ શાબ્દબોધના વિષય નથી, પણ અનુમિતિના વિષય છે. તે અનુમિતિ એવી કે ગંગાતીર શૈત્યપાવનત્વયુક્ત છે કેમકે ગંગાપદ બોધ્ય છે, (જે ગંગાપદ બોધ્ય નથી તે એવું નથી, જેમકે પાષાણાદિ). સર્વથા† પ્રયોજનવતી લક્ષણ છે.

પદની જે અર્થને વિષે શક્તિવૃત્તિ હોય નહિ, અને શક્યની પેઠે જ જે અર્થની તે પદથી સર્વને પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ હોય, તે અર્થને વિષે તે પદની પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂદ્ધલક્ષણ કહેવાય. જેમ નીલાદિક પદોની કોશની રીતિથી શુભશુભીને વિષે શક્તિ માનીએ તો ગૌરવદોષ આવે, અને શક્યતાવચ્છેદક એક એક ધર્મની પ્રતીતિ થાય નહિ, માટે શુભમાત્રને વિષે તેની શક્તિ માનવી પડે છે; પણ 'નીલઘટ' ઇત્યાદિ વાક્ય સાંભળતાં જ સર્વને શુભી જે ઘટ તેની પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ થાય છે; માટે નીલાદિક પદોને વિષે, પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂદ્ધલક્ષણ છે.

* કેમકે પ્રયોજનવતી લક્ષણમાત્રમાં વ્યંજના એજ પ્રયોજન છે. નિરૂદ્ધ કે પ્રયોજનવતી વિના અન્ય લક્ષણ પણ દોષરૂપ છે. જુઓ કાવ્યપ્રકાશ દ્વિત્વ નેવાર્થત્વ દોષ.

+ આગળ ટીકામાં કહ્યું હતું કે નૈવાયિકો વ્યંજનાનો નિર્વાક વ્યંજન માનથી કરે છે, તે વ્યતિરેકાનુમાનનું સ્વરૂપ આ છે.

નિરૂદ્ધલક્ષણ તો શક્તિ જેવી જ છે કોઈ વિલક્ષણ અનાદિતાત્પર્ય હોય ત્યાં નિરૂદ્ધ લક્ષણ હોય છે*.

જ્યાં પ્રયોજન અથવા અનાદિ તાત્પર્ય એકે હોય નહિ, પણ અથકાર પોતાની ધર્યાથી જ લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ કરે ત્યાં ત્રીજી એક ઐત્રિકલક્ષણ પણ થાય છે પરંતુ અનાદિ તાત્પર્ય અથવા પ્રયોજન વિના લાક્ષણિક શબ્દના પ્રયોગને વિદ્વાનો યોગ્ય કહેતા નથી એટલા જ કારણથી કાવ્યપ્રકાશાદિ સાહિત્યઅથોમા નિરૂદ્ધલક્ષણ અને પ્રયોજનવતી લક્ષણ એ જે ભેદ ઉદાહરણ સહિત લખ્યા છે, ઐત્રિક લક્ષણ લખી નથી ગદાધરભટ્ટાચાર્યોદિકેએ ઐત્રિક લક્ષણ લખી છે તેમણે તાત્પર્ય ઐત્રિક લક્ષણની સમાવના માત્ર કરવા ઉપર છે, ઐત્રિક લક્ષણનો પ્રયોગ યોગ્ય છે એમ કહેવા ઉપર નથી લક્ષણના અતરૂલેદ મમ્મટ ભટ્ટાદિએ બહુ બહુ લખ્યા છે, તથાપિ વેદાત અથોમા તે કંઈ લખ્યા નથી, એટલે તેનો અહીં વિસ્તાર કર્યો નથી.

૪૩ : શાબ્દબોધહેતુતા

જેમ શબ્દતાવરહેદકને* વિષે શક્તિ માની છે તેમ લક્ષ્યતા વરહેદક તીરત્વાદિને વિષે ગગાપદની લક્ષણ માની નથી, લક્ષણવૃત્તિ તો વ્યક્તિ માનને વિષે જ થાય છે, અને પદની વૃત્તિ વિના પણ લક્ષ્યતાવરહેદકની સ્મૃતિ થઈ શાબ્દબોધ થાય છે આ વાત શબ્દાર્થ નિર્ણયના અથોમા પ્રતિપાદન કરી છે મીમાંસાના મતમા લાક્ષણિક શબ્દથી લક્ષ્ય અર્થની સ્મૃતિ તો થાય છે, પણ લક્ષ્ય અર્થના શાબ્દ બોધનું હેતુ લાક્ષણિક પદ નથી લાક્ષણિક પદની સમીપ જે પદાતર તે

* કુશન એ ઉદાહરણ આગળ મીકામા મેત્રણ વખત અપાર્થ ગયું છે એ નિરૂદ્ધ લક્ષણનું ઉદાહરણ છે એમા વિલક્ષણ અનાદિ તાત્પર્ય છે આદિ તાત્પર્ય એટલે રૂઢિ અને વિલક્ષણતા તેના મૂળ અર્થ અને લાક્ષણિક અર્થ વચ્ચે જે ભેદ છે.

* અન્યુતાનતિરિક્ત પ્રદેશવાણ તે અવરહેદક એ વાત આગળ ચાની મર્ધ છે તે અમરવી 'ગૌ'નું અવરહેદક ગોત્ર, તીરનું અવરહેદક તીરત્વ ઇલાદિ અવરહેદકત્વનો વિચાર અહીં એવા કારણથી પ્રાપ્ત થયો કે શાબ્દબોધમા, જાતિ વિશિષ્ટ વ્યક્તિનો બોધ પદથી થાય છે એમ છેવટ આપણે માનીને આવ્યા છીએ ગો પદથી ગોત્રવિશિષ્ટ ગો વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય છે, એટલે એ શાબ્દ બોધનું ગોત્ર એ અવરહેદક છે.

પોતાના શક્યાર્થના શાળ્યબોધનો તેમ લક્ષ્યાર્થના શાળ્યબોધનો હેતુ થાય છે. જેમકે ‘ગંગા ઉપર ગામ’ એ વાક્યમાં ગંગાપદ તીરને વિષે લાક્ષણિક છે, એટલે તીરની સ્મૃતિનું તે હેતુ છે, પણ તીર વિષે શાળ્યબોધનું હેતુ નથી; તીર વિષે શાળ્યબોધનું હેતુ તેમ જ પોતાના શક્ય અર્થ વિષે શાળ્યબોધનું હેતુ ‘ગામ’ એ પદ છે. આ મતને એવી યુક્તિથી સાધે છે કે લાક્ષણિક શાળ્યને શાળ્યબોધજનકતા માનીએ તો સકળ શાળ્યબોધજનકતાના અવરજેદક ધર્મનો લાભ થવાનો નહિ, કેમકે મીમાંસાના મતમાં લાક્ષણિક પદોને વિષે શાળ્યબોધજનકતા જ માની નથી, કેવળ શક્તપદોને વિષે જ માની છે, એટલે શાળ્યબોધજનકતાની અવરજેદક શક્તિ છે; અને લાક્ષણિક પદોને પણ શાળ્યબોધજનકતા માને તો તે જનકતા કરતાં શક્તિ ન્યૂનવૃત્તિ થઈ જાય જેથી શાળ્યબોધજનકતાનું અવરજેદક જડે નહિ. જે જેનાથી ન્યૂનદેશવૃત્તિ તેમ અધિકદેશવૃત્તિ ન હોય પણ કેવળ સમાનદેશવૃત્તિ હોય તે તેનું અવરજેદક થાય. શાળ્યબોધની જનકતા સકળ શક્તપદોમાં છે, તેના સમાનદેશમાં શક્તિ રહે છે, એટલે શક્તિ શાળ્યબોધની જનકતાની અવરજેદક થાય છે. લાક્ષણિક પદોમાં પણ શાળ્યબોધની જનકતા માનો તો લાક્ષણિક પદોમાં શક્તિ તો છે નહિ, ને શાળ્યબોધજનકતા આવી, એટલે (શક્તિ, શાળ્યબોધની જનકતા કરતાં) ન્યૂનદેશવૃત્તિ થઈ, તેથી શક્તિ શાળ્યબોધજનકતાની અવરજેદક થઈ શકશે નહિ, અને શક્ત તેમ લાક્ષણિક સર્વ પદોમાં રહેનારો એક ધર્મ કોઈ છે નહિ (કે જેને શાળ્યબોધજનકતાને સર્વત્ર કામ આવે તેવો અવરજેદક માની શકાય), એટલે શાળ્યબોધજનકતા નિરવરજેદક થઈ જશે. નિરવરજેદક જનકતા વ્યર્થ છે; દંડકુલાલાદિને વિષે ઘટની જનકતા છે, તો તે જનકતાનાં અવરજેદક દંડત્વ કુલાલત્વાદિક છે; પણ નિરવરજેદક જનકતા તો કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

આમ હોવાથી લાક્ષણિક પદોને શાળ્યબોધજનકતા માની નથી, અને ઉક્ત યુક્તિ માની છે; આ મીમાંસાનો મત છે, અને અદ્વૈત વાદના મતથી અતિ વિરોધી છે; કેમકે મહાવાક્યોમાં સકળ પદો લાક્ષણિક છે, તેનાથી આ મીમાંસા મતાનુસાર તો શાળ્યબોધની અનુપપત્તિ જ થવાની. આમ હોવાથી આ મતનું ખંડન અવશ્ય કરવું જોઈ એ. ‘ગંગા ઉપર ગામ’ આ વાક્યમાં ‘ગામ’ પદથી તીર વિષે શાળ્યબોધ માનો છો, ત્યારે ગામપદની તીર વિષે પણ શક્તિ હોવી.

જોઈએ; કેમકે જે પદ, લક્ષણા વિના, જે અર્થનો શાબ્દબોધ કરે તે પદની તે અર્થને વિષે શક્તિ જ માનવી જોઈએ. એ જ સર્વત્ર નિયમ છે. મીમાંસક મતમાં ગ્રામ પદ, લક્ષણા વિના જ, તીર વિષે શાબ્દ-બોધજનક થાય છે, તેથી તેની તીર વિષે શક્તિ હોવી જોઈએ. વળી એવો નિયમ છે કે જે પદમાં જે અર્થની વૃત્તિ હોય તે પદથી તે અર્થવિષય સ્મૃતિ થાય છે, ને તે અર્થવિષય જ તે પદથી શાબ્દબોધ થાય છે. મીમાંસક મતમાં આ નિયમનો પણ ભંગ થશે; કેમકે મીમાંસક મતમાં ગંગાપદની લક્ષણાવૃત્તિ તીરને વિષે અને તીરની સ્મૃતિ ગંગા-પદથી, તથાપિ તીરવિષયક શાબ્દબોધ ગંગાપદથી નહિ, પણ ગ્રામપદથી થાય છે; એ ગ્રામપદની તીરને વિષે શક્તિ નથી, લક્ષણા નથી અને ગ્રામપદથી તીરની સ્મૃતિ પણ નથી; એટલે આ મત બુદ્ધિમાનોને હાસ્ય ઉપજાવે તેવો છે. વળી ગ્રામપદથી તીરનો શાબ્દબોધ માનતાં ગ્રામ વિષે શાબ્દબોધ નહિ થાય, કેમકે જ્યાં હરિ આદિ એક પદની અનેક અર્થને વિષે શક્તિ હોય છે, ત્યાં પણ એક સમયે એક પુરુષને એક જ અર્થનો બોધ થાય છે, ને અનેક પદાર્થનો બોધ થતો હોત તો ‘હરિ’* એમ કહેવાથી ‘વાનર ઉપર સૂર્ય’ એવો પણ શાબ્દ-બોધ થવા જત. જેમ એકના એક ગ્રામપદથી પરસ્પરસંબંધી એવાં ‘ગ્રામ’ અને ‘તીર’ ઉભયનો બોધ થાય છે તેમ એકના એક જ હરિપદથી પરસ્પરસંબંધી એવા વાનર અને સૂર્યનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. ને એમ કહો કે એક પદથી એક કાળે જે શક્યનો શાબ્દ-બોધ થાય નહિ, તો એક પદના શક્યની સાથે પોતાના અશક્ય અને અગ્રહ્ય એવા સંબંધનો બોધ થવો તો અત્યંત અશક્ય જ કહેવાય.^x માટે મીમાંસાનો મત કેવળ અસંગત છે. અને લાક્ષણિક શબ્દને શબ્દાનુ-ભવની જનકતા સંબંધી જે દોષ કહ્યો કે શાબ્દબોધજનકતાનું અવગ્રહેદક નહિ જડે તેનું એ સમાધાન છે કે શબ્દમાં શક્તિ અને લક્ષણા એવા બે પ્રકારની વૃત્તિ છે, કહીંક અર્થની શક્તિવૃત્તિ છે, કહીંક લક્ષણા-વૃત્તિ છે; શાબ્દબોધજનકતા તો શબ્દમાત્રમાં છે, તેમ વૃત્તિ પણ શબ્દ માત્રમાં છે, એટલે શાબ્દબોધજનકતાના સમાનદેશમાં રહેનારી આ

* હરિ શબ્દના અનેક અર્થ છે : હર, વિષ્ણુ, વાનર, સૂર્ય, અશ્વ, સિંહ વત્યાદિ.

x જેમકે પ્રકૃતમાં ગ્રામ શબ્દથી તદ્દશક્ય અને તદગ્રહ્ય એવા તીરસંબંધનો અર્થ દ્રશ્ય છે.

વૃત્તિ તે જ તેની અવરજેદક છે. અથવા શાબ્દબોધનનકતાત્ત્વ અવરજેદક ચોગ્યશબ્દત્વ ધરે. આ પ્રકારે લાક્ષણિક પદ્યથી પણ શાબ્દબોધ થાય છે એ વાત સિદ્ધ છે.

૪૪ : મહાવાક્યમાં લક્ષણોનો ઉપયોગ

મહાવાક્યમાં જહલલક્ષણ અને અજહલલક્ષણ લાગતી નથી, પણ ભાગત્યાગલક્ષણ લાગે છે, તેનો પ્રકાર વિચારસાગરમાં લખ્યો છે તે ત્યાં જોવો. મહાવાક્યને લાગતી ભાગત્યાગલક્ષણ લલિતલક્ષણ નથી પણ કેવલલક્ષણ છે, કેમકે લક્ષ્ય જે ચેતન તેની સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્-સંબંધ છે, પરંપરાસંબંધ નથી. જ્યાં ભાગત્યાગલક્ષણ થાય ત્યાં વાચ્યનો એકદેશ લક્ષ્ય હોય છે, ને તે વાચ્યના એકદેશ સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્સંબંધ હોય છે, એટલે કેવલલક્ષણ થાય છે. મહાવાક્યથી જિજ્ઞાસુને અખંડપ્રદાનો બોધ થાય એવું ઈશ્વરવું અનાદિ તાત્પર્ય છે, એટલે નિરૂદ્ધ લક્ષણ છે, પ્રયોજનવતી લક્ષણ નથી. અહીં એવી શંકા થાય છે કે વાચ્ય અર્થનું લક્ષ્ય જે ચેતન્ય તેની સાથે સંબંધ માનીએ તો લક્ષ્ય અર્થમાં જે અસંગતતા* છે તેની હાનિ ધરે, ને સંબંધ ન માનીએ તો લક્ષણ જ ધરે નહિ, કેમકે શક્યસંબંધ કે બોધ્યસંબંધને લક્ષણ કહે છે, તો તે અસંગતને વિષે સંભવે નહિ. તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. વાચ્ય અર્થમાં ચેતન અને જડ બે ભાગ છે, તેમાંનો જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્ય અર્થ સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે, સકલ પદાર્થોનો સ્વરૂપને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ જ છે. વાચ્ય જે ચેતનભાગ તેનું સ્વરૂપ જ લક્ષ્ય-ચેતન છે, એટલે વાચ્યમાં જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે. વાચ્યમાં જે જડ ભાગ છે તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે અધિષ્ઠાનતા સંબંધ છે. કલ્પિતના સંબંધથી અધિષ્ઠાનની સ્વભાવહાનિ થતી નથી, અને તાદાત્મ્યસંબંધથી પણ સ્વભાવની હાનિ થતી નથી, એટલે લક્ષ્ય અર્થગત અસંગતાની હાનિ વગેરે થવાની નથી. બીજી શંકા એવી થાય છે કે તત્ત્વદની* અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણ માનીએ, અને ત્વંપદની પણ અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણ માનીએ તો પુનરુક્તિ દોષ થાય છે, એટલે એ આપું વાચ્ય ‘ઘટ ઘટ’ એટલે

* અસંગતોદય પૂરવ. એ આદિ શ્રુતિ અનુસાર લગ્યાઈ જે યૈન-૨ તેની અસંગતા શ્રુતિમાં માની છે, તે વૃદ્ધિ એમ તાત્પર્ય છે.

* તત્ત્વમસિ એ મહાવાક્યનો વિચાર આપે છે. ઈર્મનું જે ૨૮

એકે અપ્રમાણવાન્ય થઈ જાય છે ત્યારે ઉભય પદનો લક્ષ્ય અર્થ જુદો જુદો માનીએ તો એ વાક્યની અભેદબોધકતા નહિ બને. એ શકાતુ સમાધાન આ પ્રમાણે છે માયાવિગ્રહ અને અત કરણવિશિષ્ટ એ તત્ત્વ* અને ત્વપદના શક્યાર્થ છે, જે ઉપહિત* છે તે લક્ષ્ય છે જે બ્રહ્મચેતન જ ઉભય પદનું લક્ષ્ય હોય તો પુનરુક્તિ દોષ આવત, પણ બ્રહ્મચેતન લક્ષ્ય નથી, માયાઉપહિત અને અત કરણઉપહિત લક્ષ્ય છે ને તે ઉપાધિના ભેદથી ભિન્ન છે, એટલે પુનરુક્તિ આવતી નથી અને જે બંને ઉપહિત તે તો પરમાર્થથી અભિન્ન છે, એટલે એ વાક્યની અભેદબોધકતા મળવે છે આ ગીતે તત્ત્વદાર્થ અને ત્વ પદાર્થનો ઉદ્દેશવિધેય*ભાવ માનતા વાક્યની અભેદબોધકતા નિર્દોષ છે તત્ત્વદાર્થ વિષે જે પદોક્તતાભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે તત્ત્વદાર્થને ઉદ્દેશીને ત્વપદાર્થનું વિધાન કર્યું છે, ત્વપદાર્થ વિષે જે પરિચિન્નતા ભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે ત્વપદાર્થને ઉદ્દેશીને તત્ત્વદાર્થનું વિધાન કર્યું છે પુનરુક્તિનો પરિહાર કરવા દોષ અથકારનું આ પ્રમાણે પણ તાત્પર્ય છે જે બંને પદને ભિન્ન ભિન્ન લક્ષકતા માનીએ તો પુનરુક્તિની શંકા આવે, પણ ભિન્ન ભિન્ન લક્ષકતા જ નથી, પણ મીમા સંક્રમીતિથી બંને પદ મળીને અખંડ બ્રહ્મના લક્ષક છે એ જ હેતુથી પ્રાચીન આચાર્યોએ મહાવાક્યોને પ્રાતિપદિકાર્થમાત્રની બોધકતા કહી છે અથપિ ઉદ્દેશવિધેયભાવશૂન્ય અર્થનો બોધ કરનાર વાક્ય લોકમા પ્રમિદ્ધ નથી, તથાપિ મહાવાક્યોનો તો અવીરિત અર્થ છે, એટલે ઉક્ત અપ્રસિદ્ધિ દ્વયજ નથી, પણ ભૂયજ છે, જે અપ્રસિદ્ધતાને દોષ ગણીએ તો અસંગી અર્થનો વાક્યથી બોધ તે પણ લોકમા અપ્રમિદ્ધ જ છે, એટલે અમગબ્રહ્મની બોધકતા પણ મહાવાક્યોથી થશે નહિ માટે જેમ લોકઅપ્રમિદ્ધ એવી પણ અમગબ્રહ્મની બોધકતા મહાવાક્યોથી માનીએ છીએ તેમ જ ઉદ્દેશવિધેયભાવશૂન્ય અખંડ અર્થની બોધકતા પણ લોકઅ પ્રસિદ્ધ છતા માનવી ભ્રમ એ આ પ્રકારે લક્ષણના સંબધમા પ્રાચીન આચાર્યોએ બહુ વિચાર કરેલો છે

* માયા એ પ્રધનની ઉપાધિ છે, અત કરણ એ જીવની ઉપાધિ છે, માટે કંઈર અને જીવ ઉપહિત છે

x જેના વિષે મર્તક ક્યોતુ વિધાન થતુ તે ઉદ્દેશ, અને એ જે વિધાન તે વિધેય તત્ત્વપ્રસિદ્ધિ એમા ત્વને ઉદ્દેશીને તત્ત્વનું વિધાન છે, અને તત્ત્વને ઉદ્દેશીને તત્ત્વનું વિધાન જ અભેદબોધ એ ક્ષણ છે.

૪૫ : મહાવાક્યોનાં શક્તિવૃત્તિ*

કોઈ આધુનિક અંધકાર હક્કસુ વિના શક્તિવૃત્તિથી જ મહા-
વાક્યોની અદ્વિતીય બ્રહ્મબોધતા માને છે, તેમના કહેવનો આવે પ્રમાર
છે. વિશિષ્ટવાચક પદના અર્થનો અન્ય પદના વિશેષાર્થ સાથે બંધો
સંબંધ થાય નહિ ત્યા, પદની શક્તિથી જ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને
વિશેષ્યની પ્રતીતિ થાય છે. જેમકે ‘ઘટ અનિત્ય છે’ એ વાક્યમાં
ઘટત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિનું વાચક ઘટપદ છે, તેનો અનિત્ય પદાર્થથી અલેક
બોધિત+ છે, એટલે તેનો અનિત્યપદાર્થ સાથે અલેક સંબંધ થાય
નહિ. ત્યારે ઘટત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની ઘટપદથી
સ્મૃતિ થાય છે. અને અનિત્યપદાર્થ સાથે તેના સંબંધના ભોધરૂપ
શાબ્દબોધ થાય છે. તે જ રીતે ‘ઘટમાં ઘટ’ એ વાક્યમાં પણ ઘટ-
ત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્ય જે વ્યક્તિ તેની જ ઘટપદથી
સ્મૃતિ થાય છે અને તેથી જ શાબ્દબોધ થાય છે. એમ જ ‘ઘટમાં
રૂપ’ એ વાક્યમાં પણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની જ પ્રતીતિ
થાય છે. ‘ઘટમાં ઘટ’ ત્યાં ઘટની આધેયતા ઘટપદાર્થમાં પ્રતીત થાય
છે, અને ઘટત્વમાં તો પોતાનો આશ્રય જે ઘટવ્યક્તિ તેની આધેયતા
હોઈ શકે છે, ઘટની આધેયતા અશક્ય છે. માટે ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં
વ્યક્તિમાત્રમાં ઘટની આધેયતાના સંબંધનો ભોધ થાય છે. ‘ઘટમાં
રૂપ’ ત્યાં પણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં દ્રવ્યરૂપ વ્યક્તિમાત્રને વિષે અધિ-
કરણતા અને રૂપત્વનો ત્યાગ કરતાં શુભમાત્રમાં આધેયતા પ્રતીત થાય
છે. કેમકે ઘટપદાર્થની આધેયતાવાળો રૂપપદાર્થ છે એવો ‘ઘટમાં
રૂપ’ એ વાક્યનો અર્થ છે, અને ઘટત્વની તો આધેયતા કશાને વિષે
નથી, એટલે ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્ર એટલો જ ઘટપદનો અર્થ
કર્યો. એ ઘટનો આધેયતા પછી રૂપત્વજાતિને વિષે નથી; કેમકે રૂપ-
ત્વમાં તો રૂપવ્યક્તિની આધેયતા છે, માટે રૂપત્વનો ત્યાગ કરીને
રૂપમાત્ર જ લીધું; આમ વિશેષણનો ત્યાગ કરતાં વિશેષ્યના આધારાધેય-
સંબંધરૂપ શાબ્દબોધ થયો. એમ જ ‘ઘટ ઉત્પન્ન થયો’ ‘ઘટ નાદ
થયો’ ઇત્યાદિ વાક્યોમાં વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્ર જ ઘટાદિ

* વેદાંતપરિભાષાકાર ધર્મરાજધ્વરીન્દ્રનો એ મત છે.

+ કેમકે ઘટત્વ એ જાતિ છે તે અનિત્ય નથી; અને ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટ
એમા ઘટત્વ એ વિશેષણ છે.

પદોનો અર્થ છે, કેમકે નિત્ય એવી જે જાતિ તેનાં ઉત્પત્તિવિનાશ બને નહિ.

જેમ ઉદાહૃત વાક્યોને વિષે વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી શક્તિબળ વડે જ વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે, તેમ મહાવાક્યોને વિષે પણ વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી શક્તિબળ વડે જ માયા અને અંતઃકરણરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને, ચેતનરૂપ વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ સંભવે છે. આમ થઈ શકે છે, ત્યારે લક્ષણોનો જે અંગીકાર કર્યો તે નિષ્ફળ છે. પરંતુ થોડોક લેહ છે.* વિશિષ્ટવાચક જે પદ છે તેના વાચ્યનો એકદેશ વિશેષ્ય થાય છે અને એકદેશ વિશેષણ થાય છે. જાતિ વિશેષણ હોય છે, વ્યક્તિ વિશેષ્ય હોય છે. ત્યાં વિશેષ્યભાગનો બોધ તો શક્તિથી થાય પણ કેવળ વિશેષણનો બોધ શક્તિથી થાય નહિ. જે વાચ્યના વિશેષણ માત્રનો પણ વિશિષ્ટવાચક શબ્દની શક્તિથી બોધ થાય તો ‘ઘટ અનિત્ય છે’ એ વાક્યની પેઠે ‘ઘટ નિત્ય છે’ એ વાક્ય પણ ઘટપદથી જાતિમાત્રનો બોધ કરીને, અદુષ્ટ* થવું જોઈએ. માટે વિશિષ્ટવાચકપદની શક્તિથી વિશેષ્યમાત્રની જ પ્રતીતિ થાય છે. ‘આ તે દેવદત્ત’ એ વાક્યમાં પણ ‘પરોક્ષત્વ’ ‘અપરોક્ષત્વ’ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ શક્તિવૃત્તિથી જ થાય છે.* આમ ભાગત્યાગ-લક્ષણાનું કોઈ ઉદાહરણ છે નહિ, એટલે જહલ્લક્ષણ અને અજહલ્લક્ષણ એ બે પ્રકારની જ લક્ષણ માનવી જોઈએ, ભાગત્યાગલક્ષણ વ્યર્થ છે.

વેદાંતપરિભાષામાં ધર્મરાજે પૂર્વપ્રકારથી લક્ષણાનું ખંડન કરીને ભાગત્યાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ અને ઉદાહરણ આ પ્રકારે આપ્યું છે. સામ્ય દાયિક રીતિથી, વાચ્યના એકદેશને વિષે વૃત્તિ, એ ભાગત્યાગલક્ષણાનું

* કેમકે ઘટપદથી જે જાતિનો બોધ થતો હોય તો ઘટ નિત્ય છે એમ કહેવામાં ઘટત્વ નિત્ય છે એ અર્થ થયો તે રીતે વાક્ય યથાર્થ છે, કેમકે જાતિ નિત્ય જ છે.

x આ તે દેવદત્ત એમાં ‘આ’ એ અંશે અપરોક્ષતા છે, અને ‘તે’ એ અંશે પરોક્ષતા છે; કેમકે પૂર્વે જોયેલો ‘તે’ દેવદત્ત ‘આ’ અત્યારે જોડેલું એમ અર્થ છે. તો પરોક્ષ અને અપરોક્ષ એ બે પિંડની એકતા થાય નહિ, એકતા તો દેવદત્ત પિંડની અનુભવસિદ્ધ છે જ, એટલે પરોક્ષત્વ અને અપરોક્ષત્વ એ અંશોનો ત્યાગ કરીને દેવદત્ત પિંડની એકતા જ એ વાક્યથી બોધિત આને જ ભાગત્યાગલક્ષણ પણ કહે છે, પણ તે તો આ પ્રકારે શક્તિવૃત્તિથી જ રીતો નિર્વાહ કરી નકામી દારાવી.

સ્વરૂપ છે. આ મતમાં વાચ્યના એક દેશને વિષે વૃત્તિ તે શક્તિનું જ સ્વરૂપ છે, ભાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ નથી, કેમકે શક્ય તેમ અશક્યને વિષે જેની વૃત્તિ તે ભાગત્યાગલક્ષણ કહેવાય છે. યદ્યપિ અજહલલક્ષણ પણ શક્યઅશક્યવૃત્તિ છે, તથાપિ જ્યાં શક્ય અર્થનો વિશેષણુતાથી અને અશક્યનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય ત્યાં અજહલલક્ષણ જાણવી. જેમકે ‘નીલઘટ’ એ વાક્યમાં નીલપદનું શક્ય ‘રૂપ’ છે, તેનો વિશેષણુતાથી બોધ થાય છે; અને નીલ રૂપનો આશ્રય દ્રવ્ય જે અશક્ય છે, તેનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય છે; એટલે નીલપદની નીલ-રૂપાશ્રયને વિષે અજહલલક્ષણ થાય છે. એમ જ ‘મંચ આકોશ કરે છે’ એ વાક્યમાં મંચપદનું શક્ય વિશેષણુ છે, અશક્ય (મંચરથ) પુરુષ વિશેષ્ય છે, એટલે અજહલલક્ષણ છે. જ્યાં શક્ય અશક્ય ઉભય વિશેષ્ય હોય, અને શક્યતાવચ્છેદકનો વ્યાપક જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણુ હોય, ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણ થાય છે. જેમકે ‘કાકથકી દધિનું રક્ષણ કરો.’ એ વાક્યમાં કાકપદનો શક્ય વાયસ અને અશક્ય બિડાલાદિ તે વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક કાકત્વનું વ્યાપક દ્વ્યુપધા-તકત્વ જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણુ છે; કેમકે ‘દધિના ઉપ-ધાતક કાક બિડાલાદિથી દધિની રક્ષા કરો’ એવો એ વાક્યનો અર્થ છે. કાકત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિ કાક પદનો શક્ય છે, તેને વિષે કાકત્વનો ત્યાગ કરી, કાક બિડાલાદિકોનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે, એટલે કાકપદના વાચ્યનો એક ભાગ જે કાકત્વ તેનો ત્યાગ થાય છે; માટે ભાગત્યાગલક્ષણ છે. એ જ રીતે ‘છત્રધરો જાય છે’ એ વાક્યમાં પણ ભાગત્યાગલક્ષણ છે, કેમકે છત્ર સહિત તેમ છત્રરહિત એવા એકસાથવાળા પુરુષ જાય છે એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. ત્યાં છત્ર-ધરપદના શક્ય ‘છત્ર સહિત’ અને અશક્ય ‘છત્રરહિત’ ઉભય પુરુષો વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક ‘છત્રધરત્વ’ તેનું વ્યાપક ‘એકસાથ-વાહિતા’ જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક તે વિશેષણુ છે. આ સ્થાનમાં પણ છત્ર-સંબંધવિશિષ્ટ એવો જે છત્રધરપદનો શક્ય અર્થ તેમાંથી છત્રસંબંધ-રૂપ શક્યતાવચ્છેદકનો ત્યાગ કરીને એકસાથવાહિતવિશિષ્ટ છત્રધર અને તદન્ય તેનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે, એટલે વાચ્યનો એકભાગ જે છત્રસંબંધ તેનો ત્યાગ કરી એક ભાગ જે પુરુષ તેનો બોધ થાય છે માટે ભાગત્યાગલક્ષણ છે. આ પ્રકારે વેદાંતપરિભાષામાં જે ભાગ-ત્યાગલક્ષણનાં ઉદાહરણ કહ્યાં છે, તે બધાં સાંપ્રદાયિક મતમાં અજ-

હૃદલક્ષણના ઉદાહરણ છે. ક્યાંક અજહૃદલક્ષણના ઉદાહરણમાં શક્યાર્થ વિશેષણ હોય છે, ક્યાંક વિશેષ્ય હોય છે, પણ શક્ય સહિત અશક્ય ની પ્રતીતિ તો સમાન છે, એટલે ક્રિયિત્ લેદ દેખીને લક્ષણાલેદ માનવો નિષ્ફળ છે, અને સર્વ આચાર્યોએ જેને અજહૃદલક્ષણના ઉદાહરણ કહ્યા છે, તેને ભાગત્યાગલક્ષણના ઉદાહરણ કહેવા એટલો આચાર્યના વચન સાથે વિરોધ ઉઠાવવો એ ફળ છે. અને શક્ય અર્થની વિશેષણતા તથા વિશેષ્યતા ઉપરથી જ અજહૃદલક્ષણ અને ભાગત્યાગલક્ષણનો ભેદ માનો, તો ન્યા શક્ય અર્થની વિશેષણતા ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણ અને ન્યા શક્ય અશક્ય ઉભયની વિશેષ્યતા ત્યાં અજહૃદલક્ષણ એમ વિપરીત માનવામાં પણ શો બાધ છે? માટે મહા વાક્યોમાં, તથા ‘આ તે દેવદત્ત’ એ વાક્યમાં, લક્ષણનો નિયેધ કરીને, ભાગત્યાગલક્ષણનાં સ્વરૂપ તથા ઉદાહરણનું એ કથન ધર્મરાજે કર્યું છે તે નિષ્ફળ છે.

વળી મહાવાક્યોના અર્થનો લક્ષણા વિના જે નિર્વાહ કર્યો તે પણ અસંગત છે, કેમકે ઘટાદિ પદોની જાતિવિગિણને વિષે શક્તિ માનીને, લક્ષણા વિના, કેવલ વ્યક્તિનો પદથી બોધ થાય એ નિર્યુક્તિક છે. કેવલ વ્યક્તિને વિષે શક્તિ માનીએ અને જાતિવિશિષ્ટ વ્યક્તિને વિષે ન માનીએ તો કેવળ વ્યક્તિનો બોધ ઘટાદિક પદોથી સંભવે છે. એમ તો માન્યુ નથી, પણ વિશિષ્ટવાચકપદની શક્તિથી વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજે લખ્યું છે. એ કહેવું, શક્તિવાદાદિક ત્રયો જેણે સારી રીતે જોયા છે તેવા પડિતોને આશ્ચર્ય ઉપજાવે તેવું છે. શક્તિવાદમાં આ પ્રસંગ સ્પષ્ટ જ છે, ‘કોઈ શબ્દ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, કોઈ શબ્દ અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, જે પદની જે અર્થને વિષે શક્તિ છે તે પદ તે અર્થનું વાચક કહેવાય છે. જેમકે ઘટપદની ઘટસ્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે, અને ગોપદની ગોત્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે શક્તિ છે, એટલે તે પદ તેનાં વાચક છે. ધેનુપદની પ્રસવ તથા ગોત્વરૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ એક ધર્મીને વિષે શક્તિ છે એટલે તે તેનું વાચક છે. પુષ્પવંત પદની ચંદ્રસૂર્યસ્વરૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ અનેક ધર્મી-ચંદ્રસૂર્ય-ને વિષે શક્તિ છે એટલે તે પદ ચંદ્રસૂર્ય ઉભયનું વાચક છે. જે ધર્મવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ હોય તે ધર્મનો ત્યાગ કરી કેવળ આશ્રયનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે, લક્ષણા વિના સંભવનો

નથી-માટે ઘટાદિક પદોથી કેવલ વ્યક્તિનો જે બોધ તે લક્ષણથી થાય છે. અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનું વાચક જે ધેનુપદ તેથી એકધર્મનો ત્યાગ કરીને એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો બોધ લક્ષણ વિના થાય નહિ; એટલે ધેનુપદથી અપ્રસૂત ગોનો કે પ્રસૂત મહિષીનો શક્તિથી બોધ થાય નહિ. ક્યાંક ગોમાત્રનો બોધ ધેનુપદથી થાય છે તે તો ભાગ-ત્યાગલક્ષણથી થાય છે, શક્તિથી નહિ. એમ જ પુષ્પવંત પદથી, ચંદ્રનો ત્યાગ કરીને સૂર્યનો અને સૂર્યનો ત્યાગ કરીને ચંદ્રનો, જે બોધ થાય છે તે શક્તિથી થાય નહિ. આ પ્રકારે શક્તિવાદમાં લખ્યું છે, તે જ ચોગ્ય છે. શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે અને શક્તિથી બોધ વિશેષ્યનો એવું કહેવું કેવળ નિર્યુક્તિક છે. જે ધર્મવાળા અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે કરતાં ન્યૂન કે અધિક અર્થનો બોધ લક્ષણ વિના થાય જ નહિ, શક્તિથી તો ધર્મવાળા અર્થની જ પ્રતીતિ થાય, એવો નિયમ છે.

જે એમ કહે કે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે, વિશિષ્ટને વિષે નહિ, એવો ધર્મરાજનો અભિપ્રાય છે તો તે પણ ખનતું નથી; કેમકે વિશિષ્ટવાચક પદની શક્તિથી વિશેષ્યનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજનું કહેવું છે. જે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ ઇષ્ટ હોત તો વ્યક્તિમાત્રને વિષે પદની શક્તિથી વ્યક્તિનો બોધ થાય છે એમ કહેત, 'વિશિષ્ટ-વાચક પદ' એમ ન કહેત. વળી વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ કોઈના મતમાં છે પણ નહિ: સર્વ મતથી તે વિરુદ્ધ છે. યદ્યપિ શિરોમણિ-લટ્ટાચાર્યે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ માની છે તથાપિ તેમના મતમાં પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ જાતિવિશિષ્ટનો થાય છે; વ્યક્તિમાત્રનો શાબ્દબોધ શક્તિથી કોઈના મતમાં થતો નથી. વળી જે એમ કહે કે ઘટાદિક પદોની જાતિવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે, તેમ કેવલ વ્યક્તિને વિષે પણ શક્તિ છે; ક્યાંક જાતિવિશિષ્ટનો બોધ થાય છે; ક્યાંક કેવલવ્યક્તિનો બોધ થાય છે; જેમ હરિપદ નાનાર્થ છે તેમ પદમાત્ર નાનાર્થ છે; તો એ કહેવું અત્યંત અશુદ્ધ છે, અને તેમના અંગેમાં એવું તાત્પર્ય છે પણ નહિ. અશુદ્ધતાનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. જ્યાં લક્ષણથી નિર્વાહ થતો હોય ત્યાં નાનાર્થને વિષે જે શક્તિ તેનો ત્યાગ કરે છે, અને એક અર્થને વિષે શક્તિ, તથા ખીજા અર્થને વિષે લક્ષણ માને છે. ધર્મરાજે લખ્યું છે કે નીલાદિક શબ્દોની શુણ્ણને વિષે શક્તિ છે, શુણ્ણને વિષે લક્ષણ છે. ત્યાં ઉલયને વિષે શક્તિ તેણે પણ કહી નથી. એટલે લક્ષણના લયથી નાનાર્થતાનો અંગીકાર નથી, પણ નાનાર્થતાના લયથી

લક્ષણનો અંગીકાર છે; એટલે વિશિષ્ટને વિષે તેમ વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે, એવી અશુદ્ધ કલ્પનાને વિષે ધર્મરાજનું તાત્પર્ય જ નથી.

પદમાત્રની શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે છે, તે શક્તિના માહાત્મ્યથી કયાંક વિશિષ્ટનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે, કયાંક વિશેષ્યનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે; જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા હોય ત્યાં વિશિષ્ટનો, અને જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા ન હોય ત્યાં વિશેષ્યમાત્રનો શક્તિથી અન્વય-બોધ થાય છે; એવો ધર્મરાજનો મત છે. એ મત અસંગત છે. વિશિષ્ટને વિષે શક્તિ, અને લક્ષણા વિના વ્યક્તિમાત્રનો અન્વયબોધ, એમ માનીએ તો ધેતુપદ્યથી પણ અપ્રસૂત ગોત્રી, અથવા પ્રસૂત મહિષીની, લક્ષણા વિના પ્રતીતિ થવી જોઈએ; તથા પુષ્પવત પદ્યથી, લક્ષણા વિના, સૂર્યનો એકલાનો અથવા ચંદ્રનો એકલાનો બોધ થવો જોઈએ; પણ તેમ થતું નથી, માટે ‘ઘટ અનિત્ય છે’ ઇત્યાદિ વાક્યોમાં ઘટાદિ પદોની વ્યક્તિમાત્રને વિષે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. જો એમ કહો કે બહુ પ્રયોગોથી વ્યક્તિમાત્રનો બોધ થાય છે એટલે શક્તિથી જ તે બોધ થાય છે, તો તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. પ્રયોગબાહુલ્યથી અર્થને વિષે શક્યતા માનો તો નીલાદિ પદોનું પ્રયોગબાહુલ્ય તો ગુણીને વિષે છે તો તે પણ તે પદોના શક્ય થવા જોઈએ; પણ નીલાદિ પદોના ગુણી શક્ય નથી, પણ લક્ષ્ય છે એવું ધર્મરાજે પોતે, તેમ વેદાંત ચૂડામણિ નામની તેમના પુત્રે કરેલી વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં તેમના પુત્રે લખેલું છે. માટે જ્યાં વિશિષ્ટવાચક પદ્યથી વિશેષ્યમાત્રનો જ બોધ થાય ત્યાં સર્વથા ભાગત્યાગલક્ષણા જ છે; પરંતુ તે નિરૂદ્ધલક્ષણા છે, અને નિરૂદ્ધલક્ષણાનો શક્તિથી ચત્કિચિત્ત ભેદ છે, એટલે તેનું પ્રયોગ-બાહુલ્ય ઘટે છે. જે અર્થને વિષે શબ્દનું પ્રયોગબાહુલ્ય હોય તે અર્થને વિષે સર્વત્ર શક્તિ માનીએ તો જાતિશક્તિવાદમાં વ્યક્તિનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે તે અસંગત થઈ જાય; અને ન્યાયમતમાં ‘રાજપુરુષ’ ઇત્યાદિક વાક્યોમાં રાજપદની રાજસંબંધને વિષે સર્વથા લક્ષણા જ છે તે પણ અસંગત થઈ જાય. આ પ્રકારે સિદ્ધ થયું કે વિશિષ્ટવાચક પદ્યથી વિશેષ્યમાત્રનો જે બોધ તે લક્ષણા વિના સંભવે જ નહિ. મહા-વાક્યોના અર્થમાં પણ લક્ષણા જ છે એવો સાંપ્રદાયિક મત તે જિજ્ઞાસુને ગ્રાહ્ય છે. વેદાંતવાક્યોથી અસંગ બ્રહ્મનો આત્મરૂપે સાક્ષાત્કાર થાય છે ને તેથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિશૂન્ય બ્રહ્મરૂપે સ્થિતિ એ ક્ષણ થાય છે; એવો અદૈતવાદનો સિદ્ધાંત છે.

૪૬ : મીમાંસાનો મત

એમાં મીમાંસાના અનુસારીઓની આવી શંકા છે. સમગ્ર વેદ પ્રવૃત્તિ અથવા નિવૃત્તિનો યોગ્ય છે, પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરહિત અર્થનો યોગ્ય વેદ કરતો નથી. અને જો એવો યોગ્ય ન કરે તો વેદ નિષ્ફળ અર્થનો યોગ્ય થઈ અપ્રમાણ થાય, માટે વિધિનિયેધશન્ય જે વેદાંતવાક્યો તેનો વિધિવાક્યો સાથે સંબંધ માનવો જોઈએ, અને વેદાંતવાક્યોને વિધિવાક્યોનાં શેષ રૂપ માનવાં જોઈએ. કોઈ વાક્ય કર્મકર્તાના સ્વરૂપનાં યોગ્ય છે, જેમકે ત્વંપદાર્થયોગ્યક પંચકોશવાક્ય. કોઈ વાક્ય કર્મશેષ દેવતાના સ્વરૂપનાં યોગ્ય છે તે તત્પદાર્થયોગ્યક વાક્ય છે. જીવબ્રહ્મના અલેક્ષનાં યોગ્યક વાક્યોનો અર્થ આ પ્રમાણે છે : કર્મકર્તા જીવ દેવભાવને પામે છે, માટે કર્મ અવશ્ય કર્તવ્ય છે; આવી કર્મકર્તાની સ્તુતિ રૂપ હોવાથી અલેક્ષયોગ્યક વાક્યો અર્થવાદરૂપ છે. યદ્યપિ મીમાંસાના મતમાં મંત્રમય દેવતા છે, વિશ્વદેવતા ઐશ્વર્યવાળો કોઈ દેવ છે નહિ એટલે દેવભાવપ્રાપ્તિ કહેવી સંભવતી નથી તથાપિ સંભાવનામાત્રથી કર્મકર્તાની સ્તુતિ કરી છે. જેમ કૃષ્ણપ્રભાને કોટિસૂર્યપ્રભાની ઉપમા કહી છે, ત્યાં કોટિસૂર્યપ્રભા એ કલ્પિત માત્ર જ છે તથાપિ એક સંભાવના કરી છે, કે કોટિસૂર્યપ્રભા હોય તો કૃષ્ણપ્રભાની ધરાધર થાય, તેમ અહીં પણ જાણવું. આ રીતે સર્વશતાદિ શુદ્ધિવિશિષ્ટ પરમઐશ્વર્યવાળો કોઈ અદ્ભુત દેવ હોય તો કર્મકર્તાનું તેવું સ્વરૂપ થાય, એમ સંભાવનામાત્રથી દેવભાવપ્રાપ્તિ કહી છે. આ પ્રકારે સાક્ષાત્ કે પરંપરાથી વેદમાત્ર પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો યોગ્ય છે. પ્રવૃત્તિ પ્રતિ અનુપયોગી એવો બ્રહ્મયોગ્ય વેદવાક્યોથી સંભવે નહિ.

૪૭ : વૃત્તિકારનો મત

ગ્રામીન વૃત્તિકાર વેદાંતી કહેવાય છે તેનો મત આ પ્રમાણે છે : વેદાંતવાક્ય કર્મવિધિના પ્રકરણમાં નથી, એટલે બિન્ન પ્રકરણમાં ભણેલાં વેદાંતવાક્યો કર્મવિધિનાં શેષ વાક્યો નથી. પણ ઉપાસનાવિધિ વેદાંત પ્રકરણમાં છે, એટલે સકળ વેદાંતવાક્ય ઉપાસનાવિધિનાં શેષ છે. ત્વંપદાર્થ યોગ્યકવાક્ય ઉપાસકના સ્વરૂપનો યોગ્ય કરે છે, તત્પદાર્થ યોગ્યકવાક્ય ઉપાસ્ય સ્વરૂપનો યોગ્ય કરે છે. ત્વંપદાર્થ અને તત્પદાર્થના અલેક્ષનો યોગ્ય કરનાર વાક્યોનો આવો અભિપ્રાય છે. સત્તારદશામાં જીવ-

બ્રહ્મનો લેહ છે, સંસારદશામાં પણ લેહપ્રતીતિ બ્રમરૂપ છે, પણ આ મત પ્રમાણે તો સંસારદશામાં લેહ અને મોક્ષદશામાં અલેહ થાય છે.

મોક્ષદશામાં પણ જીવબ્રહ્મનો લેહ માનનારા આ પક્ષમાં ટોપ આરોપે છે. જીવ અને બ્રહ્મનો લેહ સ્વરૂપથી છે અથવા ઉપાધિથી છે? જો સ્વરૂપથી લેહ માનો તો જ્યાં સુધી સ્વરૂપ રહે ત્યાં સુધી લેહની નિવૃત્તિ થાય નહિ. જો મોક્ષદશામાં લેહની નિવૃત્તિ વાસ્તે જીવના સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માનો, તો સિદ્ધાંતનો ત્યાગ થશે અને મોક્ષ પણ અપુરુષાર્થ થઈ જશે. મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ વૃત્તિકારે માની નથી, અને કોઈના પણ સિદ્ધાંતમાં મોક્ષને વિષે સ્વરૂપની નિવૃત્તિ થતી નથી. જો કોઈ મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માને, તો સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માટે તો કોઈ પુરુષની અભિલાષા થાય નહિ એટલે મોક્ષની પુરુષાર્થતા જ રહી નહિ; કેમકે પુરુષની અભિલાષાનો જે વિષય તે પુરુષાર્થ કહેવાય છે. ત્યારે જીવનો બ્રહ્મથી લેહ સ્વરૂપથી માનતાં મોક્ષદશામાં અલેહ સંભવતો નથી. જીવબ્રહ્મનો લેહ ઉપાધિકૃત કહો તો ઉપાધિની નિવૃત્તિથી મોક્ષદશામાં અલેહ તો સંભવે, પણ આ મત અને અદ્વૈતમતમાં કશો ભેદ રહેશે નહિ; કેમકે અદ્વૈતવાદમાં પણ ઉપાધિકૃત લેહ માનેલો છે. ઉપાધિકૃત લેહ મિથ્યા છે, એટલે તેની નિવૃત્તિ પણ અદ્વૈતવાદની પેઠે કેવળ જ્ઞાનથી જ માનવી યોગ્ય છે, મોક્ષનિમિત્તે ઉપાસનાદિ ક્રિયા મિથ્યા મનાવી જોઈએ.

વૃત્તિકારના મતમાં નૈયાયિકાદિક આવા કુતર્ક કરે છે તે સંભવતા નથી, કેમકે જીવબ્રહ્મનો લેહ સ્વરૂપથી નથી, ઉપાધિકૃત છે. ઉપાધિ મિથ્યા હોય તો ઉપાધિકૃત લેહ પણ મિથ્યા થાય, અને તેની નિવૃત્તિ કેવળ જ્ઞાનથી જ થાય. વૃત્તિકારના મતમાં આકાશાદિ પદાર્થને પ્રલય પર્વત સ્થાયી માન્યા છે, તે મિથ્યા નથી; ને જો જ પ્રમાણે જીવની ઉપાધિ જે અંતઃકરણાદિક તે પણ સત્ય છે; એટલે જ્ઞાનમાત્રથી તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. યદ્યપિ મોક્ષદશામાં અંતઃકરણાદિકનો નાશ થાય છે એટલે (તેમની) ધ્વંસ-શૂન્યતારૂપ નિત્યતા વૃત્તિકારના મતમાં બની શકતી નથી, તથાપિ જો મતમાં જ્ઞાનાભ્યાસરૂપ નિત્યતા સકળ પદાર્થને વિષે સંભવે છે. આ પ્રકારે ઉપાધિ સત્ય છે, ને તે સત્ય ઉપાધિકૃત લેહ પણ સત્ય છે. જેમ જળસંયોગરૂપ સત્ય ઉપાધિકૃત શીતજાતા પૃથ્વીને વિષે સત્ય છે, તેમ જ સત્ય ઉપાધિકૃત લેહ સત્ય છે. તે સત્યલેહની અને ઉપાધિની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી શક્ય નહિ.

પરંતુ નિત્યકર્મ અને ઉપાસના સહિત જ્ઞાનથી ઉપાધિનિવૃત્તિ થના મોક્ષ-
દશામાં ભેદની નિવૃત્તિ થાય છે. અદ્વૈતમતમાં તો ઉપાધિમાત્ર તેમ
ભેદમાત્ર મિથ્યા છે, ને તેની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી થાય છે. સંસાર
દશામાં પણ મિથ્યા ઉપાધિથી પારમાર્થિક અદ્વૈતતા યગડતી નથી. આ
પ્રકારે અદ્વૈતમતથી વૃત્તિકારના મતનો ભેદ છે.

વૃત્તિકારના મતમાં ભેદબોધક તેમ અભેદબોધક ઉભય વાક્યોની
આ પ્રકારે વ્યવસ્થા સંભવે છે. જીવનો પ્રજ્ઞથી ભેદ બોધનારાં વાક્યો
સાંસારિક જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે, ને અભેદબોધક વાક્યો મુક્ત
જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે. મુક્તદશામાં પણ જે ભેદ અંગીકાર કરે
છે તેમના મતમાં અભેદબોધક વાક્યોની વ્યવસ્થા થવાની નહિ. અદ્વૈત
વાદમાં પણ સદા અભેદનો અંગીકાર છે એટલે તે મતમાં જીવપ્રજ્ઞનો
ભેદ બોધનારાં વાક્યોની વ્યવસ્થા થશે નહિ, માટે વૃત્તિકારના
મતાનુસાર સંસારદશામાં ભેદ, મુક્તદશામાં અભેદ, એમ માનવું ઠીક છે.

આ મત પણ સમીચીન નથી. સકળવેદાંતવાક્ય અહ્યેય અને
અતુપાદેય એવા પ્રજ્ઞનાં બોધક છે, વિધિશેષ અર્થનાં બોધક નથી. આ
વાત પ્રજ્ઞાસૂત્રના પ્રથમાધ્યાયના ચતુર્થસૂત્રના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારે
વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરી છે. કોઈ મંદમતિ પુરુષોની મીમાંસાવૃત્તિ
કારાદિના મત ઉપર અધિક શ્રદ્ધા હોય, અને શાસ્ત્રમાં તેમનો પ્રવેશ
હોય, તો તેમણે ભામતી તથા પ્રજ્ઞવિદ્યાભરણ આદિ વ્યાખ્યાન સાક્ષેત
શંકરભાષ્યનો વિચાર કરી બુદ્ધિદોષ નિવૃત્ત કરી લેવો. સૂત્રભાષ્યવિચાર
સુધી જેની બુદ્ધિ સમર્થ ન હોય તેમણે ભાષ્યકારનાં વ્યાખ્યાન સહિત
ઉપનિષદ ગ્રંથોનો વિચાર કરવો. તે ગ્રંથોનું તાત્પર્ય અહ્યેય અતુપાદેય
એવા પ્રજ્ઞના જ બોધ ઉપર છે, ઉપાસનાવિધિ ઉપર નથી. લૌકિક
વાક્યનું તાત્પર્ય તો પ્રકરણાદિકથી જાણીએ છીએ, ને તે પ્રકરણાદિક
કાવ્યપ્રકાશ, કાવ્યપ્રદીપ્ત ઇત્યાદિમાં લખ્યા છે. (પણ તે ઉપનિષદનું
તાત્પર્ય નક્કી કરવામાં ઉપયોગી નથી, તે માટે જે ઇષ્ટ છે તે કહીએ
છીએ, કેમકે તેનાથી ઉપનિષદોના તાત્પર્યનો અહીં કહ્યો તેવો જ
નેહ્ય થાય છે.)

૪૮ : વૈદિકવાક્યતાત્પર્યલિંગ

વૈદિકવાક્યના તાત્પર્યના હેતુ ઉપક્રમ ઉપસંહારાદિ ૫૮ છે : (૧) ઉપક્રમોપસંહારની એકરૂપતા, (૨) અભ્યાસ, (૩) અપૂર્વતા, (૪) ક્ષણ, (૫) અર્થવાદ, (૬) ઉપપત્તિ એ છ, વૈદિકવાક્યના તાત્પર્યનાં લિંગ છે,* અર્થાત્ એમનાથી વૈદિક વાક્યોનું તાત્પર્ય સમજાય છે. જેમ ધૂમથી અગ્નિ જાણીએ છીએ, ત્યાં ધૂમ, અગ્નિનું લિંગ કહેવાય છે, તેમ આ છ પણ તાત્પર્યનાં લિંગ કહેવાય છે. ઉપનિષદોથી લિંગ એવો જે કર્મકારણોધક વેદ તેનું તાત્પર્ય કર્મવિધિને વિષે છે. ઉપક્રમોપસંહારાદિથી વેદનું તાત્પર્ય કર્મવિધિને વિષે જે પ્રકારે સિદ્ધ થાય છે તે જંમિનીકૃત દ્વાદશાધ્યાયીમા[†] સ્પષ્ટ કરેલું છે. (૧) જે ઉપનિષદરૂપ વેદ તેના ઉપક્રમોપસંહારાદિ જોતાં અદ્વૈતપ્રદાને વિષે છે, એટલે તેમનું તાત્પર્ય અદ્વૈતપ્રદાને વિષે છે. ઉદાહરણ : છાંદોગ્યના છઠ્ઠા અધ્યાયનો ઉપક્રમ કહેતાં આરંભ અદિતીયબ્રહ્મથી જ થાય છે, તેમ ઉપસંહાર કહેતા સમાપ્તિ તે પણ અદ્વૈતપ્રદાથી જ થાય છે. જે અર્થ આરંભે હોય તે જ અંતે હોય એનું નામ ઉપક્રમોપસંહારની એકરૂપતા. (૨) પુનઃ પુનઃ પ્રકૃત વિષયનું કથન કરવું, તે અભ્યાસ; છાંદોગ્યના એ જ અધ્યાયમા તત્ત્વમસિ મહાવાક્ય નવ વાર કહેલું છે, માટે અભ્યાસ પણ અદિતીયબ્રહ્મને વિષે છે. (૩) પ્રમાણુતરથો જેનું જ્ઞાન ન થઈ શકે તેવાને અપૂર્વતા કહે છે. ઉપનિષદરૂપ શબ્દપ્રમાણુ વિના અન્ય પ્રમાણુનું બ્રહ્મ વિષય નથી, માટે અદિતીયબ્રહ્મને વિષે અસાતતા રૂપ અપૂર્વતા છે. (૪) અદિતીયબ્રહ્મના જ્ઞાનથી મૂળ સહિત શોકમોહની નિવૃત્તિરૂપ ક્ષણ કહ્યું છે. (૫) સ્તુતિ અથવા નિંદાનું યોગ્યકવચન તે અર્થવાદ. અદિતીયબ્રહ્મયોગની સ્તુતિ ઉપનિષદોમાં વારંવાર કરેલી છે. (૬) કહેલા અર્થને અનુકૂળ યુક્તિને ઉપપત્તિ કહે છે. છાંદોગ્યમા સકળ પદાર્થોનો બ્રહ્મથી અલેદ કથન કરવાને અર્થે તેને અનુકૂળ કાર્ય-

~ મીમાંસાની એક કારિકાનું અહીં કથન છે, તે સ્મૃતિમાં સહજમાં રહે તેવી છે માટે લખું છું :

ઉપક્રમોપસંહારાદિપૂર્વતા ફલં । અર્થવાદોપપત્તિ ચ લિટ્થંગ તાત્પર્યનિર્ણયે ॥

+ અર્થાત્ કયાનો ધર્મજિજ્ઞાસા એ સૂત્રથી આરંભાતાં પૂર્વમીમાંસાસૂત્રોના બાર અધ્યાયમા (તે બાર અધ્યાયના વિષય માટે જુઓ સિદ્ધાંતસાર-ધર્મ-મીમાંસા-પ્રકરણ ૬)

કારણના અભેદની સુક્તિ અનેક દૃષ્ટાંતોથી કહી છે.* આ પ્રકારે પણ વિગેરેથી સકળ ઉપનિષદોનું તાત્પર્ય અદ્વિતીયબ્રહ્મને વિષે કહે છે. ઉપનિષદોના વ્યાખ્યાનમાં લાભ્યકારે એ પરલિંગ સ્પષ્ટ લખ્યાં છે, ને વેદાંત (=ઉપનિષદ) વાડયોનું તાત્પર્ય અદ્વતબ્રહ્મને માટે સ્પષ્ટ બતાવ્યું છે. જે અર્થને વિષે વક્તાના તાત્પર્યનું જ્ઞાન હોય તે જ અર્થનો શ્રોતાને શબ્દથી જોષ થાય છે, કેમકે શબ્દની શક્તિવૃત્તિ અથવા લક્ષણવૃત્તિ તેનું જ્ઞાન શાબ્દજોષનો હેતુ છે (અને બીજાં ચાર તેનાં સહકારી છે).

૪૯ : શાબ્દજ્ઞાનસાહકારી

આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ એ ચાર સહકારી છે. પદાર્થનો પદાર્થોત્તરથી જે અન્વયજોષ તેના અભાવને આકાંક્ષા કહે છે. જયમેતિ પુત્રો રાજાઃ પુરુષોડપસાર્યતામ્* આ વાડયમાં ‘રાજ’-પદાર્થનો ‘પુત્ર’-પદાર્થ સાથે અન્વયજોષ થયા પછી, ‘પુરુષ’-પદાર્થ સાથે આકાંક્ષાના અભાવને લીધે. શાબ્દજોષ ઘશે નહિ; કેમકે એક પદાર્થ સાથે અન્વય થયા પછી અન્વયજોષલાપરૂપ આકાંક્ષા રહેતી નથી. રથૂળ રીતિ એવી છે કે આકાંક્ષા એટલે ઇચ્છા તે થયપિ ચેતનને ઘટે છે. તથાપિ એક પદના અર્થના અન્ય પદના અર્થ સાથે અન્વયનું જ્ઞાન જ્યાં સુધી થતું નથી, ત્યાં સુધી પોતાના અર્થના અન્વયને વાસ્તે તે પદને પદોત્તરની ઇચ્છા જેવી ઇચ્છા જ સમજાય છે; અન્વયજોષ થયા પછી તેવી ઇચ્છા રહેતી નથી, માટે એ ઇચ્છા તે આકાંક્ષા.

* યયોષ્ઠેન મૃત્તિદે ન સ્તૈર્વ મૃગ્મય વિજ્ઞાતં મદતિ વાગદમ્ભર્ણ વિકારો નામધેયં મૃત્તિકેત્યેવ સત્યમ્ । જેમ એક માદીના પિંડનું જ્ઞાન થવાથી માદીના વિકારમાત્ર સમજાઈ જાય છે અને વિકાર તો નામરૂપનો વિલાસ છે, મૃત્તિકા જ સત્ય છે એમ અનુભવાય છે તેમ; અથવા મુગશું, લોહ, ઇત્યાદિ દૃષ્ટાંતો જે રાં આપ્યાં છે તેમ; દાયકારણુતો અભેદ જ છે; અને બ્રહ્મ જગત તેનો પણ અભેદ જ છે.

+ ‘આ રાજાનો પુત્ર આવે છે, પુરુષને કાઢો’ આવો અર્થ થાય છે. ‘આ આવે છે પુત્ર રાજ પુરુષ કાઢો’ એવો શબ્દોનો ક્રમ છે, તેમાં વિભક્તિ આદિના બંધથી પુત્ર અને રાજ શબ્દો એક એકની આકાંક્ષા કરીને રાજપુત્ર ‘રાજાનો પુત્ર’ એમ અર્થ જોષે છે, પણ પુરુષ રાજાનો કેની સાથે અન્વય કરવો તે રહેતું નથી; કેમકે રાજપુરુષ એમ થાત પણ રાજ શબ્દના અન્વય તો પુત્ર સાથે થઈ ગયો, માટે પુરુષને હજી કોઈ અન્ય પદાર્થની આકાંક્ષા રહી, ને તેથી એ વાક્યનો સ્પષ્ટ અર્થ થતો નથી.

આકાંક્ષાનું સ્વરૂપ ગ્રંથોમાં અતિ સૂક્ષ્મ પ્રકારે લખેલું છે, પણ તે કઠિન છે, માટે અહીં રીતિમાત્ર જ બતાવી છે. ઉક્ત ઉદાહરણમાં ‘આ રાજાનો પુત્ર આવે છે’ એમાં ‘રાજ’ પદાર્થનો ‘પુત્ર’ પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ કરાવનાર હેતુ જે આકાંક્ષા તે ‘રાજ’ પદાર્થમાં છે નહિ, એટલે ‘રાજપુરુષ’ ને કાઢો એવો બોધ થતો નથી. જો આકાંક્ષા જ ન શાળબોધનું હેતુ ન હોય તો રાજાનો પુત્ર આવે છે, રાજાના પુરુષને કાઢો, એવો બોધ થવો જોઈએ. માટે આકાંક્ષાજ્ઞાન શાળબોધનો હેતુ છે.

પદાર્થનો પદાર્થાંતર સાથે જે સંબંધ તેને યોગ્યતા કહે છે. જ્યાં યોગ્યતા હોય નહિ ત્યાં શાળબોધ થતો નથી. ‘અગ્નિએ સિંચે છે’ આ વાક્યમાં અગ્નિવૃત્તિ કરણતારૂપ તૃતીયા પદાર્થનો સેચનપદાર્થને વિષે જે નિરૂપકતા સંબંધ તેરૂપી યોગ્યતા સંભવતી નથી, એટલે શાળબોધ થતો નથી. જો યોગ્યતા એ શાળબોધનો હેતુ ન હોય તો ‘અગ્નિએ સિંચે છે’ એ વાક્યથી પણ શાળબોધ થવો જોઈએ.

વક્તાની ઇચ્છાને તાત્પર્ય કહે છે. જે અર્થનું તાત્પર્યજ્ઞાન હોય નહિ તે અર્થનો શાળબોધ થતો નથી. ‘સૈંધવ લાવો’ એ વાક્યથી, લોજનસમયે, અશ્વ^xવિષયે વક્તાની ઇચ્છા સંભવતી નથી, એટલે ‘અશ્વ’નો શાળબોધ થતો નથી, તેમજ એ વાક્ય ગમન સમયે કહ્યું હોય તો ‘લવણ’નો શાળબોધ થતો નથી. જો તાત્પર્યજ્ઞાન શાળબોધનો હેતુ ન હોય તો ‘સૈંધવ લાવો’ એ વાક્યથી લોજનસમયે અશ્વનો અને ગમનસમયે લવણનો બોધ થવો જોઈએ.

આ રથજો એવી શંકા થાય છે કે વક્તાની ઇચ્છાને તાત્પર્ય હો છે ત્યારે શુકવાક્યમાં તો વક્તાની ઇચ્છા છે જ નહિ, છતાં શુકવાક્યથી શાળબોધ થાય છે, એટલે તાત્પર્યજ્ઞાન એ શાળબોધનો હેતુ છે એમ કહો છો તે ઠીક નથી. વળી મીમાંસકો વેદને નિત્ય માને છે, ને ઇશ્વરનો તેમના મતમાં અંગીકાર નથી. કેઈ જીવ પણ વેદનો તો નથી, વેદ નિત્ય જ છે,—ત્યાં પણ વૈદિક વાક્યોને વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય સંભવશે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન નાગોજી ભટ્ટે મંજૂષામાં આ પ્રમાણે રાખ્યું છે—સકલ શાળબોધનો હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન હોય તો આ દોષ

x કેમકે સૈંધવ એટલે સિંધુ દેશનો થોડો તેમ લવણવિશેષ એવા એ વર્થ થાય છે.

આવે, પણ સકલ શાબ્દબોધનો હેતુ તાત્પર્ય નથી, નાનાર્થકપદસહિત વાક્યજન્ય શાબ્દબોધનો હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન છે, એટલે દોષ નથી.

વિવરણપ્રથમાં પ્રકાશાત્મશ્રીયરણે તાત્પર્યજ્ઞાનની શાબ્દબોધહેતુતાનો સર્વથા નિષેધ કર્યો છે. આ ઉભય ઉક્તિ સંગીતીન નથી; કેમકે એ ઉભય મતમાં વેદવાક્યના તાત્પર્યના નિર્ણયને અર્થે પ્રવૃત્ત જે પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસા તે વ્યર્થ થઈ જશે. માટે તાત્પર્ય-નિશ્ચય સકલશાબ્દબોધનો હેતુ છે.

શુકવાક્યમાં તથા મીમાંસકને તાત્પર્યજ્ઞાન સંભવતું નથી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. મીમાંસકને વેદકર્તાના તાત્પર્યનું જ્ઞાન તો સંભવશે નહિ, પરંતુ વેદવક્તા જે પાઠક તેના તાત્પર્યનું જ્ઞાન સંભવશે. શુકવાક્યમાં યવપિ તાત્પર્યજ્ઞાન સંભવતું નથી તથાપિ તે બુદ્ધિધર્મિયાથી ઉચ્ચારેલું નથી એટલે તેના બોધ માટે તાત્પર્યજ્ઞાનની અપેક્ષા નથી. શ્રોતાને બોધની ઇચ્છા રાખીને જે વાક્યનું ઉચ્ચારણ કરીએ તે બુદ્ધિધર્મિયાધીનવાક્ય કહેવાય. શુકવાક્ય બુદ્ધિધર્મિયાધીન નથી. વેદવાક્ય તો પાઠકની બુદ્ધિધર્મિયાને આધીન છે. બુદ્ધિધર્મિયાધીનવાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ છે. બોધની ઇચ્છારૂપ બુદ્ધિધર્મિયા તે શુકને નથી, એટલે શુકવાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ નથી.

વેદાંતપરિભાષામાં શુકવાક્યને વિષે પણ તાત્પર્ય માન્ય છે, પણ તે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય નથી, પરંતુ ઇંદ્રિય અર્થના બોધજનનની યોગ્યતાને તાત્પર્ય કહ્યું છે. બીજાં પણ એ વિષયમાં શંકાસમાધાન લખ્યાં છે પણ તે બધાં નિષ્ફળ છે. તાત્પર્યનો અર્થ વક્તાની ઇચ્છા એટલે જ સુપ્રસિદ્ધ છે તેને ત્યજી નવો પારિભાષિક અર્થ માનીને શુકવાક્યને વિષે તાત્પર્યનું પ્રતિપાદન કરવું એમાં લોકપ્રસિદ્ધિના વિરોધ વિના બીજું રૂપ નથી; કેમકે શુકવાક્યમાં કોઈ તાત્પર્ય નથી એ વાત સર્વ લોકને અનુભવસિદ્ધ છે. શુકવાક્યમાં તાત્પર્ય છે એમ કોઈ કહેતું નથી.

માટે બુદ્ધિધર્મિયાધીનવાક્યજન્ય જે શાબ્દબોધ તેનું તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ છે, અને બોધરહિત પુરુષે ઉચ્ચારેલા વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય પણ તે વાક્ય બુદ્ધિધર્મિયાધીન નથી એટલે તેના અર્થનો બોધ થવામાં તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ નથી.

ત્યારે મૌનિરચિત શ્લોકને વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય

સંભવશે નહિ તેનું કેમ? ઉચ્ચારણકર્તા તે વક્તા મૌની તો ઉચ્ચારણ કરતો નથી, એટલે મૌનીની ઇચ્છા તે વક્તાની ઇચ્છા નથી, એવી શંકા વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં ધર્મરાજના પુત્રે લખી છે, પણ એ શંકા શબ્દરત્નનામક વ્યાકરણગ્રંથથી જ ખંડિત છે. ત્યાં પ્રસંગ આવો છે; ‘ઉચ્ચારણ કરેલા શબ્દથી બોધ થાય છે, ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દ-બોધ થાય નહિ’ એવા અર્થવાળું મહાભાષ્યનું વચન લખીને શંકા લખી છે કે ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દબોધ ન થાય તો એકાંતમાં ઉચ્ચારણ વિના પુસ્તક જ્ઞેનારને શાબ્દબોધ થવો જોઈ એ નહિ. એ શંકાનું પછી સમાધાન લખ્યું છે કે ત્યાં પણ પુસ્તકને જ્ઞેનાર સૂક્ષ્મ ઉચ્ચારણ મનમાં કરે છે જ. આને આ પ્રકારે મૌનિલિખિત શ્લોકનો ઉચ્ચારણકર્તા મૌની જ છે એ સ્પષ્ટ છે.

અભેદરત્નાકરનો મત આ પ્રમાણે છે: જ્યાં તાત્પર્યનો સંદેહ થાય ત્યાં શાબ્દબોધ થતો નથી, તેમ જ જ્યાં તાત્પર્યના અભાવનો નિશ્ચય થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થતો નથી; જ્યાં પ્રથમ તાત્પર્યનો સંદેહ હોય અથવા તાત્પર્યભાવનો નિશ્ચય હોય ને ઉત્તરકાળમાં તાત્પર્યનો નિશ્ચય થઈ જાય ત્યાં શાબ્દબોધ થાય છે. આમ હોવાથી તાત્પર્યસંદેહના ઉત્તરકાળમાં થનાર શાબ્દબોધમાં તથા તાત્પર્યભાવ નિશ્ચયના ઉત્તરકાળમાં થનાર શાબ્દબોધ હેતુ છે, શાબ્દબોધમાત્રમાં હેતુ નથી. આ મતમાં જે દોષ છે તે વેદાંતશિષ્યામણિમાં લખ્યા છે, પણ એ મતનું ખંડન કરવાનો આગ્રહ નથી તેથી અહીં તે લખ્યા નથી. વિવરણકારના અને મંજૂષાકારના મતમાં જેમ પૂર્વ ઉત્તર મીમાંસા નિષ્ફળ થાય છે તેમ આ મતમાં થતું નથી; કેમકે તાત્પર્ય-સંદેહોત્તર જે શાબ્દબોધ થાય તેમાં તાત્પર્યજ્ઞાનને હેતુ માન્યું છે; વેદવાક્યોને વિષે તાત્પર્યસંદેહ થાય છે ને તેની નિવૃત્તિ મીમાંસાથી થાય છે એ વાત મીમાંસામાં સ્પષ્ટ છે.

આ પ્રકારે આકાંક્ષા, યોગ્યતા, તાત્પર્ય એ શાબ્દબોધના હેતુ છે, પરંતુ આકાંક્ષાદિકનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનું હેતુ છે, સ્વરૂપથી આકાંક્ષાદિક જ હેતુ નથી. કેમકે જ્યાં આકાંક્ષાદિયૂન્ય વાક્યમાં આકાંક્ષાદિનો ભ્રમ થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે; જો આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથી જ હેતુતા માનીએ તો આકાંક્ષાદિભ્રમસ્થલમાં શાબ્દબોધ થવો જોઈ એ નહિ. આકાંક્ષાદિના જ્ઞાનને હેતુતા માનીએ તો શાબ્દબોધનું કારણ ભ્રમરૂપ જ્ઞાન હોવાથી શાબ્દબોધ અસંભવો લખી આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથી

જ હેતુ માનતાં જ્યાં આકાંક્ષાદિ છતાં પણ શ્રોતાને એવો ભ્રમ થાય કે આ વાક્ય આકાંક્ષાદિશૂન્ય છે ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થવો જોઈએ, પણ થતો તો છે નહિ, માટે આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન હેતુ છે. એ જ્ઞાન ભ્રમરૂપ હોય કે પ્રમારૂપ હોય તેની ચિંતા નહિ; ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આકાંક્ષાદિજ્ઞાન તે શાબ્દબોધનો હેતુ છે.

ભ્રમસામગ્રીથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થતો નથી, પણ વિષયના અભાવથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થાય છે. ઉદાહરણ વહ્નિનું વ્યભિચારી જે પૃથ્વીત્વ તેને વિષે વહ્નિવ્યાપ્યતાનો ભ્રમ થતાં પૃથ્વીત્વ એ હેતુથી પણ વહ્નિવાળા પર્વતને વિષે વહ્નિનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. તે પ્રમારૂપ થાય છે એવું કારણ એટલું જ છે કે વિષય જે વહ્નિ તેનો પર્વત ઉપર સફલાવ છે. વિષયશૂન્ય દેશને વિષે તો પૃથ્વીત્વ જેવા અસફ-હેતુથી અનુમિતિ પણ ભ્રમ જ થાય છે. માટે વિષયના સફલાવથી જેમ ભ્રમસામગ્રી વડે પણ પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે, તેમ શાબ્દબોધની સામગ્રી જે આકાંક્ષાદિ તે ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તથાપિ પણ જ્યાં વિષયનો સફલાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ પ્રમારૂપ જ થાય છે. જ્યાં વિષયનો અભાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ ભ્રમરૂપ થાય છે. આવો નિયમ છે પરંતુ જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં તો શાબ્દબોધ પણ ભ્રમ જ થાય છે; કેમકે જ્યાં શાબ્દબોધનો વિષય હોય ત્યાં નિયમિત રીતે જ યોગ્યતાજ્ઞાન પ્રમા થાય છે, અને જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં નિયમિત રીતે જ શાબ્દબોધનો વિષય હોતો નથી. માટે નિયમ એવો છે કે વિષયના સફલાવથી શાબ્દબોધ પ્રમા થાય છે, ને વિષયના અભાવથી ભ્રમ થાય છે.

જેમ આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનો હેતુ છે તેમ આસત્તિ પણ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ન્યાયશ્રંથોમાં પદોની સમીપતાને આસત્તિ કહે છે, વ્યવહિતપદોના અર્થનો અન્વય થઈ શકતો નથી. જેમકે ‘ગિરિ ખાધું અગ્નિમાન્ દેવહત્તે’ એ વાક્યથી અન્વયબોધ થતો નથી પણ ‘ગિરિ અગ્નિમાન્-દેવહત્તે ખાધું’—એમ કહે તો શાબ્દબોધ થાય છે. માટે પદોની સમીપતારૂપ આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. જ્યાં સમીપતા ન હોય અને સમીપતાનો ભ્રમ હોય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે; માટે ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આસત્તિનું જ્ઞાન હેતુ છે, સ્વરૂપ થકી આસત્તિ હેતુ નથી.

અન્ય શ્રંથોમાં આ પ્રકારે લખ્યું છે : જ્યાં વ્યવહિત પદ છે

ત્યા પણ પ્રલોકાદિકમા શાબ્દબોધ થાય છે, માટે ઉક્ત આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ નથી પણ શક્તિ વા લક્ષણરૂપ પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાનરહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોત્તુ વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાનરહિત જોઈએ પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય* સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાય-સંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ ‘ઘટ લાવો’ ઇત્યાદિ વાક્યોથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એ જ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનો જ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાક્યથી જ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદ સહિત વાક્યથી જ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ ઘટમાનય (ઘટને લાવો) એ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ ઘટઃ (ઘટ) કર્મતા (ને પ્રત્યય બોધિત) આનયનં (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલા પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયx વાક્યનાં પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતાં નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

x ઘટમાનય એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યાં તે બીજું.

છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે; જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથી જ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

૫૦ : ઉત્કટ જિજ્ઞાસાની બાધહેતુતા

અનુભૂતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે. પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિય-સંયોગાદિક છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયનું ફળ થતું નથી; કેમ કે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશક્ય છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઈ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યશદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઈ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે, બે સામગ્રીનું ફળ એક જ કાળને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબળ સામગ્રી હોય તેનું જ ફળ થાય, ને દુર્બળ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબળતા દુર્બળતા અનુભવ અનુસાર અનુભેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાળને વિષે ‘ઘટવાળું ભૂતલ’ એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાન વિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબળ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બળ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તે જ કાળે ‘તમારે ઘર પુત્ર આવતયો’ એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્ર-જન્મનો જ શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્ન વિષયવાળાં જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષ-સામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબળ છે, પ્રત્યક્ષ

* જેમનું અધિકરણ એટલે આ ઠેકાણે ઉત્પત્તિસ્થાન ભિન્ન છે તેવાં; અધિકરણથી ઝેઘટું સમાનાધિકરણ છે.

સામગ્રી દુર્બળ છે. આ પ્રકારે બાધ્યબાધકભાવ વિચારીને સૂક્ષ્મદર્શી^x મુરુપે પ્રબળતાદુર્બળતા જાણી લેવી.

પરંતુ બાધ્યબાધકભાવ જિજ્ઞાસાશૂન્ય સ્થળમાં છે; જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય, અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને ઉભયના બાધની સામગ્રી હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિતનો જ બાધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનો થતો નથી. એટલે જિજ્ઞાસિતના બાધની સામગ્રી પ્રબળ છે, અજિજ્ઞાસિતના બાધની સામગ્રી દુર્બળ છે. જ્ઞાનની ઇચ્છા તે જિજ્ઞાસા, અને તેનો જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત. જિજ્ઞાસા સહિત સામગ્રી-માત્ર પ્રબળ છે. જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટ જિજ્ઞાસા બાધક છે. આવા જ કારણને લીધે અધ્યાત્મશ્રેયોમાં લખ્યું છે કે, ‘ઉત્કટ જિજ્ઞાસાવાળાને બ્રહ્મબોધ થાય છે,’ ઉત્કટ જિજ્ઞાસારહિતને બ્રહ્મબોધ થતો નથી, કેમ કે જિજ્ઞાસા સહિત બોધસામગ્રીનો તેના કરતાં ઉત્કટ જિજ્ઞાસા સહિત બોધસામગ્રીથી બાધ થાય છે; ઉત્કટ જિજ્ઞાસા ન હોય તો જિજ્ઞાસા સહિત સામગ્રીથી અન્ય સામગ્રીનો બાધ થાય છે. લૌકિક પદ્ધતીની જિજ્ઞાસાનો અને તેના પ્રત્યક્ષાદિબોધની સામગ્રીનો સર્વદા બળતકાળમાં સંલવ છે, એટલે તેનાથી જિજ્ઞાસારહિત બ્રહ્મબોધની સામગ્રીનો બાધ થશે. માટે લૌકિક પદ્ધતીના જિજ્ઞાસા સહિત પ્રત્યક્ષાદિ બોધની સામગ્રીનો બાધ કરવાને બ્રહ્મની ઉત્કટ જિજ્ઞાસા જોઈએ. ઉત્કટ જિજ્ઞાસા સહિત બ્રહ્મબોધસામગ્રીથી લૌકિક પદ્ધતીના બોધની સામગ્રીનો બાધ થાય છે. અયાતો બ્રહ્મજિજ્ઞાસા^x આ સૂત્રનું તાત્પર્ય^y પણ આ અર્થે ઉપર જ છે. યદ્યપિ આખ્યાનકારોએ ‘જિજ્ઞાસા’નો અર્થ લક્ષણાધકી ‘વિચાર’ એવો કર્યો છે, અને ‘કરવી’ એવા એક પદનો અધ્યાહાર માન્યો છે, અને સૂત્રાર્થ^z એવો કર્યો છે કે ‘બ્રહ્મ-જ્ઞાનને અર્થે’ વેદાંતવાક્યનો વિચાર કરવો છે,’ તથાપિ ‘વિચાર’ એ જ સાક્ષાત્ શબ્દને પ્રયોજવો રહેવા હર્ષ લાક્ષણિક એવા ‘જિજ્ઞાસા’ પદનો પ્રયોગ કરવામાં સૂત્રકારને, વાચ્ય તેમ લક્ષ્ય ઉભય અર્થ જણાવવાનું તાત્પર્ય છે. બ્રહ્મજિજ્ઞાસા બ્રહ્મબોધની હેતુ છે એ વાચ્ય અર્થ છે, (અને લક્ષ્ય અર્થ તો હમણાં જ કહેલો છે.) એકના એક જ શબ્દથી શક્તિ લક્ષણા ઉભયવૃત્તિરૂપે એ અર્થે બોધાય નહિ એમ પ્રાચીન વચન છે; પણ ‘ગંગાને વિષે મીન અને ગ્રામ’ એ

^x વ્યાસોક્ત જે વેદાંતસૂત્ર અથવા બ્રહ્મસૂત્ર તેનું આ પ્રથમ સૂત્ર છે. ‘લક્ષ્યાર્થ’ એવો છે કે ‘હવે અહીં બ્રહ્મજિજ્ઞાસા.’

વાક્યમાં ‘ગંગા’ પદનો વાચ્યાર્થસંબંધ મીન સાથે ને લક્ષ્યાર્થ-સંબંધ ગામ સાથે થાય છે, અને ‘ગંગાના પ્રવાહમાં મીન છે તથા તીર ઉપર ગામ છે’ એવો વાચ્યાર્થ થાય છે, એટલે ઉક્ત પ્રાચીન વચન શ્રદ્ધા કરવા જેવું નથી. ઉક્ત સૂત્રના થંથકારોએ અનેક અર્થ કયાં છે તથાપિ અનેક અર્થ થવા એ એ સૂત્રનું બૂધણ છે, દૂષણ નથી. ‘વિચાર’ની પેઠે ‘જિજ્ઞાસા’ને⁺ વિષે પણ એ સૂત્રથી વિધિ થાય છે કે નથી થતો એ વાત લખવામાં અથ બહુ વધી જાય માટે તે લખી નથી.

૫૧ : વેદસ્વરૂપવિચાર

આકાંક્ષાજ્ઞાનાદિ શાબ્દબોધનાં હેતુ છે, તેમાં તાત્પર્યજ્ઞાન પણ છે. વેદવાક્યના તાત્પર્યજ્ઞાનનો હેતુ તો ઉપક્રમોપસંહારાદિ છે. એ ઉપક્રમાદિ ષટ્લિંગથી વેદાન્તવાક્યોનું તાત્પર્ય અદ્વિતીય બ્રહ્મને વિષે ઠરે છે, ક્રમ⁺ અથવા ઉપાસના વિધિને વિષે ઠરતું નથી. આ વાત ભાષ્યકારે સૂત્રના સમન્વયાધ્યાયમાં વિસ્તારથી લખી છે; એટલે વૃત્તિકાર તથા મીમાંસકનો મત યોગ્ય નથી. એમના મતનું ખંડન કરવા માટે જે તર્ક ચલાવવા પડે છે તે આ ભાષાના જાણનાર શ્રીતાને સમજાય તેવા નથી, તેથી અહીં લખ્યા નથી. અમુક વાક્યથી શ્રીતાને અમુક અર્થનું જ્ઞાન થાય એવી વક્તાની જે ઇચ્છા તેને તાત્પર્ય કહેવાય છે. મીમાંસકમતમાં વેદ નિત્ય છે, ત્યાં કતાંની ઇચ્છા સંભવતી નથી, પણ અધ્યાપકની ઇચ્છા સંભવે છે. નૈયાયિકમતમાં શબ્દનો તૃતીય ક્ષણમાં^{*} નાશ થાય છે તેથી શબ્દ ક્ષણિક છે, અને વેદ શબ્દરૂપ છે એટલે તે પણ ક્ષણિક છે. નૈયાયિકના મતમાં ઉચ્ચારણના ભેદથી વેદનો ભેદ છે. એકવાર ઉચ્ચારણ કરીને ફરી ઉચ્ચારણ કરીએ તે વાક્ય પ્રથમના વાક્યથી ભિન્ન હોય છે; પરંતુ તે પછીનાં વાક્યો પ્રથમ વાક્યનાં. સંભવતીય હોય છે, તેથી બન્ને વાક્યોમાં અભેદનો દેવળ બ્રમ જ થાય છે. નૈયાયિકમતમાં ભારતાદિકની પેઠે વેદ

+ વેદાંતવિચાર કર્તવ્ય છે એ લક્ષ્યાર્થ, બ્રહ્મની જિજ્ઞાસા કર્તવ્ય છે એ વાચ્યાર્થ.

* ઉત્પત્તિક્ષણ સ્થિતિક્ષણ, ને વિનાશક્ષણ, એમ અનિત્ય પદાર્થમાત્રને ત્રણ ક્ષણ માનેલા છે. શબ્દને નૈયાયિકો અનિત્ય માને છે, જેનો તૃતીય ક્ષણમાં નાશ થાય છે તે બધું ક્ષણિક કહેવાય છે.

પૌરુષેય* છે અને ક્ષણિક છે, કેમ કે વેદ વર્ણસમુદાયથી ભિન્ન નથી, વર્ણસમુદાયને જ વેદ કહે છે, અને તે સમુદાય પ્રત્યેક વર્ણથી ભિન્ન નથી, એટલે વેદ વર્ણરૂપ છે, ને તે વર્ણ^x શબ્દરૂપ છે, શબ્દ આકાશનો શુભ છે, એ રપદ થયું. નાના શબ્દોની ઉત્પત્તિ એક કાળે સંભવતી નથી; કેમ કે ન્યાયના મત પ્રમાણે આત્માના વિશેષશુભ જ્ઞાનાદિક છે તેમ આકાશનો વિશેષશુભ શબ્દ છે, અને વિભુ દ્રવ્યનાં જે વિશેષણ તે એક કાળમાં બે ઉત્પન્ન થઈ શકતાં નથી એવો નિયમ છે; પરંતુ દેવદત્તનો શબ્દ અને યજ્ઞદત્તનો શબ્દ એક કાળે જ થઈ શકે છે, અને ભેરીનો તેમ તાલનો શબ્દ પણ એક કાળે થઈ શકે છે. તે ઉપરથી એમ કહી શકાય કે, સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દોની એક કાળે ઉત્પત્તિ ન થાય એવો નિયમ રાખવો જોઈએ, પરંતુ એમ પણ શબ્દમાત્ર, આકાશ સાથે સમવાયસંબંધ હોવાને લીધે, સમાનાધિકરણવાળા જ છે, કોઈ પણ શબ્દ વ્યધિકરણ નથી, (એટલે દેવદત્ત યજ્ઞદત્તના બે જુદા શબ્દ એક કાળે થાય છે એવો વિરોધ, એક કાળે બે શબ્દ થાય નહિ તે નિયમમાં ખતાવી, સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દ એક કાળે બે બે નહિ એમ તેમાં સુધારો કરી વિરોધનો પરિહાર કરવા ધાર્યો હતો તે ન બન્યો, ને એક કાળે સમાનાધિકરણવાળા બે શબ્દ ન થાય એવો નિયમ પણ એક કાળે થતા અનેક શબ્દોના અનુભવથી વિરુદ્ધ હોઈ ખોટો પડવા આવ્યો. (લારે સમાધાન એમ છે કે) જેમ આકાશને વિષે શબ્દનો સમવાયસંબંધ છે, તેમ કંઠ, તાલુ, દંત, નાસા, જોષ્ઠ, જિહ્વામૂળ, ઉરસ, શિરસ, એ અષ્ટાંગ સાથે વર્ણરૂપ શબ્દનો અવરજેઠકતાસંબંધ છે, અને ભેરી આદિક ધ્વનિરૂપ શબ્દનો ભેરી, તાલ આદિક સાથે અવરજેઠકતાસંબંધ છે. એક અધિકરણમાં વૃત્તિને સમાનાધિકરણ કહે છે. જોકે સમવાયસંબંધથી શબ્દમાત્રનું જ આકાશને વિષે સમાનાધિકરણ છે, તોપણ અવરજેઠકતાસંબંધથી દેવદત્તશબ્દ અને યજ્ઞદત્તશબ્દ વ્યધિકરણ છે (શબ્દમાત્ર વ્યધિકરણ થઈ રહે છે). એ જ રીતે ભેરીનો શબ્દ ને તાલનો શબ્દ પણ અવરજેઠકતાસંબંધથી વ્યધિકરણ છે. આ સર્વ ઉપરથી નિયમ એવો ઠર્યો કે, અવરજેઠકતાસંબંધથી એક જ અધિકરણમાં બે શબ્દોની ઉત્પત્તિ, એક કાળે થઈ શકતી નથી. અર્થાત્ એકના

* પુરુષે કરેલો; તેવા નાહ તે અપૌરુષેય.

. x જેમાંથી અમુક સાંપ્રતિક અર્થ નીકળે તે વર્ણ. તેવા અર્થ વિનાનો શબ્દમાત્ર જ તે ધ્વનિ

એક અવસ્થેઠકમાં જે શબ્દની ઉત્પત્તિ, એક કાળે થાય નહિ. એટલા માટે વાક્યના પદના અવયવરૂપ વર્ણોની ઉત્પત્તિ એક કાળે થાય નહિ, પણ બધા વર્ણ ક્રમથી ઊપજી શકે છે. ક્રમથી ઊપજતા વર્ણોનો, નિમિત્ત વિના નાશ થતો નથી; થાય છે એમ માનીએ તો સકળ વર્ણોની પ્રથમ ક્ષણમાં ઉત્પત્તિ અને તેમનો દ્વિતીય ક્ષણમાં નાશ એમ થવું જોઈએ; ને આમ થશે ત્યારે તો ઉત્પત્તિ અને વિનાશ એ વિના અન્ય પ્રકારનો પ્રત્યક્ષતાદિ (અર્થાત્ સ્થિતિરૂપ) વ્યાપાર શબ્દને વિષે સિદ્ધ થશે નહિ; માટે શબ્દના નાશનું કાંઈક નિમિત્ત માનવું જોઈએ. જે નિમિત્ત વિના દ્વિતીય ક્ષણમાં શબ્દનો નાશ થાય નહિ તે નિમિત્ત વિના કોઈ અન્ય શબ્દના નાશનું નિમિત્ત થઈ શકે નહિ. પૂર્વ શબ્દના નાશનો હેતુ સ્વોત્તરવર્તી* શબ્દ છે. ગૌઃ આ એક વાક્ય છે; એમાં પુરુષપ્રથમનાથી નાભિદેશગત વાયુમાં ક્રિયા થઈ, 'ગ'કારજનક જિહ્વામૂળની સાથે તેનો સંયોગ થાય છે; ને પછી 'ઐ'કારજનક કંઠ તથા ઓષ્ઠની સાથે વાયુનો સંયોગ થાય છે; વળી તે પછી વિસર્ગજનક કંઠસ્થાનની સાથે વાયુનો સંયોગ થાય છે. આ પ્રકારે જે ક્રમથી આ ત્રણ સંયોગ થાય છે તે ક્રમથી 'ગ'-કાર, 'ઐ'-કાર અને વિસર્ગ એ ત્રણ વર્ણ થાય છે. યદપિ કૌસુદી આદિક ગ્રંથોમાં 'ક' વર્ગનું કંઠસ્થાન લખ્યું છે, તથાપિ પાણિનિકૃત શિક્ષામાં 'ક' વર્ગનું જિહ્વામૂળ સ્થાન લખ્યું છે, એટલે તે શિક્ષાવચનાનુસાર જિહ્વામૂળ સાથે વાયુનો સંયોગ થતાં 'ગ'કારની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ કહ્યું છે. વ્યાકરણાનુસાર યદપિ ગૌઃ એટલા વર્ણ વાક્યરૂપ નથી, તથાપિ ન્યાયમતાનુસાર તેને પણ વાક્ય કહી શકાય છે. અહીં પ્રથમ ક્ષણમાં 'ગ'કારની, દ્વિતીય ક્ષણમાં 'ઐ'કારની, ને તૃતીય ક્ષણમાં વિસર્ગની ઉત્પત્તિ થાય છે; એટલે 'ગ'કારનો નાશ થવામાં હેતુ 'ઐ'કાર છે, 'ઐ'કારનો નાશ થવામાં હેતુ વિસર્ગ છે. શબ્દનો નાશ તૃતીય ક્ષણમાં થાય છે, દ્વિતીયમાં નહિ, કેમ કે નાશનો હેતુ જે સ્વોત્તરશબ્દ તે દ્વિતીય ક્ષણમાં ઊપજે છે, ને કારણની સિદ્ધિ વિના કાચું સિદ્ધ થતું નથી. પ્રથમ ક્ષણમાં દ્વિતીય શબ્દ અસિદ્ધ છે, એટલે (પ્રથમ શબ્દના) દ્વિતીય

* જે ચાર શબ્દો સાથે બોલાય તેમાં પ્રથમ શબ્દ દ્વિતીયથી પૂર્વવર્તી ને દ્વિતીય પ્રથમથી ઉત્તરવર્તી; એમ જ તૃતીયથી દ્વિતીય પૂર્વવર્તી અને દ્વિતીયથી તૃતીય ઉત્તરવર્તી. જે શબ્દનો નાશ થતાર છે તે પૂર્વશબ્દ છે અને સ્વ એટલે પૂર્વ એ જ પૂર્વશબ્દ તેનો જે ઉત્તરવર્તી શબ્દ તે તેના નાશનો હેતુ છે.

ક્ષણમાં સિદ્ધ જે દ્વિતીય શબ્દ તેનાથી (પ્રથમ શબ્દના) તૃતીય ક્ષણમાં પ્રથમ શબ્દનો નાશ થાય છે; એ જ પ્રકારે તૃતીય શબ્દથી દ્વિતીય શબ્દનો નાશ થાય છે, અને એમ ઉપાંત્ય* પર્યંત સ્વોત્તરવર્તી શબ્દથી શબ્દનો નાશ થાય છે. અંત્ય શબ્દનો નાશ સુંદોપસુંદ ન્યાયે કરીને, ઉપાંત્ય શબ્દથી થાય છે. સુંદ અને ઉપસુંદ જે ભાઈ હતા. તેમનો પરસ્પર નાશ ભારતમાં પ્રસિદ્ધ છે, તે અહીં લાગુ થાય છે. પરંતુ આવી રીતે અંત્યનો નાશ ઉપાંત્યથી માનવામાં દોષ છે; કેમ કે જે એમ માનીએ તો દ્વિતીય ક્ષણમાં જ અંત્યનો નાશ થઈ જશે, અને ઉત્પત્તિ તથા નાશ એ કરતાં અન્ય વ્યાપાર અંત્ય શબ્દને રહેશે નહિ, તેથી તે અપ્રત્યક્ષ થઈ જશે. કદાપિ એમ કહો કે જગદીશ ભટ્ટાચાર્યે અંત્ય શબ્દને અપ્રત્યક્ષ કહેલો જ છે એટલે અંત્યના અપ્રત્યક્ષનું આપાદન ઇષ્ટ છે, દોષ નથી; તથાપિ તૃતીય ક્ષણમાં શબ્દનો નાશ થાય છે, એ નિયમનો ભંગ થઈ જશે. આ પ્રકારે દોષ તદ્વસ્થા રહે છે. એના પરિહારને અર્થે એમ માનવું ઉચિત છે કે, અંત્યશબ્દના નાશનો હેતુ ઉપાંત્યશબ્દ નથી પણ ઉપાંત્યશબ્દનો નાશ છે. આમ માનવાથી અંત્યશબ્દનો નાશ દ્વિતીય ક્ષણમાં થઈ જશે નહિ, કેમ કે ઉપાંત્યશબ્દનો નાશ અંત્યશબ્દથી થાય છે એટલે અંત્યશબ્દના દ્વિતીય ક્ષણમાં ઉપાંત્યનો નાશ, ને તે પછીના ક્ષણમાં તેનો ચોતાનો નાશ થશે. આ પ્રકારે શબ્દમાત્રનો નાશ તૃતીય ક્ષણમાં થાય છે એ જ નિયમ ચોખ્ખો છે. આમાં પણ પુનઃ એવી શંકા છે કે, જ્યાં એક જ વર્ણરૂપ શબ્દ હોય ત્યાં શબ્દના નાશનો હેતુ એવો કોઈ અન્ય શબ્દ નથી તો નાશ શી રીતે થશે? એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : જેમ કંઠાદિક સાથે વાયુનો સંયોગ વર્ણરૂપ શબ્દનો હેતુ છે, વાંસને ચીરતાં બે ચીપો થઈ જે વિભાગરૂપ શબ્દ થાય તે ધ્વનિરૂપ શબ્દનો હેતુ છે, તે જ પ્રકારે શબ્દ પણ શબ્દનો હેતુ છે. ભેરી અને ઢંડના સંયોગથી ભેરીદેશને વિષે જે શબ્દ થાય છે તેથી ઉત્પન્ન થયેલા શબ્દનો શ્રવણે કરીને સાક્ષાત્કાર થાય છે, એમ જ કંઠાદિકેશમાં વાયુ-સંયોગથી જે વર્ણરૂપ શબ્દ બિપજે છે તેનો શ્રોત્રથી સાક્ષાત્કાર થતો નથી, પણ તે વર્ણરૂપ શબ્દથી અન્ય શબ્દ બિપજે છે તેનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ રીતે અન્યશબ્દરક્તિ એવો એક શબ્દ એમ હોવું જ અશક્ય છે. પરંતુ આ મતમાં વર્ણના સમુદાયરૂપ પદનો એક કાળમાં સંભવ

નથી એટલે પદનો સાક્ષાત્કાર તો સંભવતો નથી; તથાપિ પ્રત્યેક વર્ણનો સાક્ષાત્કાર થતાં થતાં સકળ વર્ણોને વિષય કરવાવાળી એક સ્મૃતિ થાય છે. સ્મૃત પદથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, ને તેથી શાબ્દબોધ થાય છે. અથવા એમ કહીએ તોપણ ચાલે કે, પૂર્વ પૂર્વ વર્ણના અનુભવથી સંસ્કાર ઊપજે છે, અને સંસ્કાર સહિત અંત્યવર્ણનો અનુભવ તે જ પદનો અનુભવ કહેવાય છે. તેનાથી પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, ને તેથી શાબ્દબોધ થાય છે. આ પ્રમાણે ન્યાયમત છે. મીમાંસાના મતમાં તો વર્ણ નિત્ય છે એટલે વર્ણના સમુદાયરૂપ વેદ પણ નિત્ય છે. વળી વર્ણમાત્ર વિભુ છે, જ્યાં કંઠાદિદેશને વિષે શરીરગત વાયુનો સ્પર્શ થાય છે ત્યાં વર્ણની અભિવ્યક્તિ થાય છે (ઉત્પત્તિ નહિ). નૈયાયિક-મતમાં વર્ણની ઉત્પત્તિના જે જે હેતુ છે તે મીમાંસકમતમાં વર્ણની અભિવ્યક્તિના હેતુ છે. આ પ્રકારે વર્ણસમુદાયરૂપ વેદ નિત્ય છે, ને તેથી અપૌરુષેય છે.

વેદાંતમતમાં વર્ણ અને તેના સમુદાયરૂપ વેદ નિત્ય નથી, કેમ કે વેદની ઉત્પત્તિ શ્રુતિએ જ કહેલી છે, અને ચેતનથી લિપ્ત એવી વસ્તુ માત્ર અનિત્ય છે. એટલે વેદ નિત્ય નથી, તેમ ક્ષણિક પણ નથી. પણ સૃષ્ટિના આદિકાળમાં સર્વજ્ઞ ઈશ્વરના સંકલ્પમાત્રથી વેદની ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે શ્વાસની પેઠે અનાયાસથી જ ઈશ્વર વેદને રચે છે. નૈયાયિક મતમાં ભારતાદિકની પેઠે વેદ પૌરુષેય છે, વેદાંતમતમાં પણ ભારતાદિકની પેઠે ઈશ્વરરૂપ પુરુષથી રચેલા હોવાને લીધે પૌરુષેય તો છે, પરંતુ જેમ સર્વજ્ઞ એવા વ્યાસાદિક સકળ કલ્પને વિષે ભારતાદિકને રચે છે તે પૂર્વ કલ્પમાં તે તે વ્રંધની જે આનુપૂર્વી હોય તે જ રાખીને રચતા નથી, પણ સ્વેચ્છાનુસાર આનુપૂર્વી રાખી રચે છે તેમ વેદની રચનામાં થતું નથી, પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વીને સ્મરીને ઉત્તર કલ્પમાં પણ પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વી પ્રમાણે જ ઈશ્વર વેદને રચે છે. પુરુષરચિતત્વરૂપ પૌરુષેયતા વેદ અને ભારતાદિકમાં સમાન છે, પણ અન્ય કલ્પની આનુપૂર્વી સ્મર્યાં વિના પુરુષરચિતત્વરૂપ પૌરુષેયત્વ ભારતાદિકમાં છે, વેદમાં નથી; કેમ કે વેદમાં તો પૂર્વકલ્પની આનુપૂર્વીના સ્મરણપૂર્વક પુરુષરચિતત્વ છે. વેદની આનુપૂર્વી અનાદિ છે, ને ઈશ્વરરૂપ પુરુષ તેનો રચનાર છે.

ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ

પર : ઉપમાન અને ઉપમિતિનું દ્વિધા સ્વરૂપ

યદ્યપિ ન્યાય અને વેદાંતના શ્રંધમાત્રમાં ઉપમાનનિરૂપણ પછી શબ્દનિરૂપણ કયું છે, તથાપિ ત્રણ જ પ્રમાણ માનનારાં સાંખ્યાદિ ઉપમાનને માનતા નથી. પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, શબ્દ, એ ત્રણ જ માને છે, એટલે તેમને જે ઉપયોગી છે તે પ્રમાણ પ્રથમ કહ્યાં છે, અને શબ્દનિરૂપણ પછી ઉપમાનનિરૂપણ રાખ્યું છે. જે ક્રમથી શાસ્ત્રોમાં અધિક પ્રમાણનો અંગીકાર છે તે ક્રમથી આ શ્રંધમાં પ્રમાણનિરૂપણ કયું છે એટલે અન્ય સંમતિની અહીં અપેક્ષા નથી.

ઉપમિતિપ્રમાના કરણને ઉપમાનપ્રમાણ કહીએ છીએ. ન્યાયમતાનુસાર ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે. સંસારી સંશીની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ, તેનું કરણ કહેતાં વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ જે હોય તે ઉપમાન કહેવાય. કોઈ નગરવાસી પુરુષ ‘ગવય’* શબ્દના વાચ્યને જાણતો નથી; અને આરણ્યક પુરુષને પૂછે છે કે ગવય કેવું હોય? ત્યાં આરણ્યક પુરુષ ઉત્તર આપે છે કે, ‘ગોસદૃશ (ગાય જેવું) ગવય હોય છે.’ આવું વચન સાંભળી, વાક્યાર્થનો અનુભવ કરી, વનમાં ‘ગોસદૃશ ગવય’ને દેખતાં ‘ગોસદૃશ ગવય’ થાય છે’ એ વાક્યાર્થનું સ્મરણ કરે છે, ને તે સ્મરણ પછી દૃષ્ટ પશુ ગવયપદવાચ્ય છે એમ જાણે છે. અહીં પશુવિશેષની ગવયપદવાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ છે. આરણ્યકપુરુષબોધિત વાક્યના અર્થનો શબ્દાનુભવ તે કરણ છે, ગોસદૃશ પિંડ દેખી વાક્યાર્થની સ્મૃતિ થવી તે વ્યાપાર છે, અને ગોસદૃશ પિંડનું પ્રત્યક્ષ, સંસ્કારનું ઉદ્બોધક હોવાથી સહકારી છે. આમ વાક્યાર્થનુભવ ઉપમાન છે, વાક્યાર્થસ્મૃતિ વ્યાપાર છે; જેમ આકાંક્ષાદિક શાબ્દનાં સહકારી છે તેમ ગોસદૃશ પિંડનું પ્રત્યક્ષ અહીં સહકારી છે; ફલ ઉપમિતિ છે. આ

* ગવય એટલે રોઝ, એ શબ્દનો અર્થ અને એથી બતાવવાનો પદાર્થ ખબર નથી, ત્યાં ઉપમાનથી જ્ઞાન-ઉપમિતિ-યશ. ગવય તે સંસાર અને ગોસદૃશ જે પિંડ તેને ગવય કહેવાય. એવું સંસાર અને સંસારના સંબંધનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ.

મત સાંપ્રદાયિક (વૃદ્ધ) નૈયાયિકોનો છે.

નવીન નૈયાયિકોનો મત આ પ્રકારે છે : ગોસદૃશ ચિંતના પ્રત્યક્ષને સહકારી માન્યું પણ તે જ ઉપમાન છે; વાક્યાર્થ સ્મૃતિ વ્યાપાર છે; ગવયપદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિરૂપ ક્ષણ છે. આ મતમાં વાક્યનો અનુભવ કારણનો કારણ હોવાથી કુલાલપિતાની પેઠે અન્યથા-સિદ્ધ* છે, અર્થાત્ જેમ કુલાલપિતા ઘટસામગ્રીથી બાદ્ય છે તેમ વાક્યાર્થાનુભવ પણ ઉપમિતિસામગ્રીથી બાદ્ય છે. આ પ્રકારે નૈયાયિકોના બે મત છે. એ ઉપર અનેક શંકા-સમાધાન ન્યાયકૌસ્તુભાદિમાં લખ્યા છે, પણ સિદ્ધાંતમાં ઉપયોગી નથી તેથી અહીં લખ્યાં નથી.

જેમ સાદૃશ્ય(સાધર્મ્ય)જ્ઞાનથી ઉપમિતિ થાય છે તેમ વૈધર્મ્ય-જ્ઞાનથી પણ થાય છે. ‘ખડ્ગમૃગ’ એ પદના વાચ્યને ન જાણનાર, આરણ્યક પુરુષથી જાણી લે કે, ‘જિંટથી વિધર્મ, શૂંગ સહિત, નાસિકાવાળું, ખડ્ગમૃગ થાય છે; અને વાક્યાર્થાનુભવ કરી પછી વનમાં જઈ જિંટથી વિધર્મ, શૂંગ સહિત, નાસિકાવાળું, પશુ પ્રત્યક્ષ દેખતાં ઉત્તર-ગૌડમાં ખડ્ગમૃગ એ પદનો વાચ્ય જે પદાર્થ તેને જાણે છે. એમ જ ‘પૃથ્વી’ પદનું વાચ્ય નહિ જાણનાર, ‘જલાદિથી વૈધર્મ્યવાળી તે પૃથ્વી’ એવું શુરુવાક્ય સાંભળી, તેના અર્થનો અનુભવ કરી, જલાદિથી વૈધર્મ્યવાળા પદાર્થને દેખી, તે વાક્યાર્થનું સ્મરણ કરે છે, અને તે પદાર્થની પૃથ્વીપદવાચ્યતા જાણે છે. વિરુદ્ધ ધર્મવાળાને વિધર્મ કહેવાય, અને વિરુદ્ધ ધર્મ હોવાના ભાવને-વિરુદ્ધધર્મપણાને વૈધર્મ્ય કહેવાય, ખડ્ગમૃગમાં જિંટ કરતાં વિરુદ્ધ ધર્મોમાં હસ્વગ્રીવાદિક હોય છે, પૃથ્વીમાં જલાદિ વિરુદ્ધ ધર્મ ગંધ રહે છે. આ ઉભય ઉદાહરણમાં સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર, વાક્યાર્થાનુભવ કરણ છે, વાક્યાર્થસ્મૃતિ વ્યાપાર છે, વિરુદ્ધધર્મવાળા પદાર્થનું પ્રત્યક્ષદર્શન સહકારી છે. નવીન રીતિ અનુસાર વિરુદ્ધધર્મવિશિષ્ટ પદાર્થનું પ્રત્યક્ષ તે કરણ છે, વાક્યાર્થ-સ્મૃતિ વ્યાપાર છે, વાક્યાર્થાનુભવ સામગ્રી બાદ્ય છે. ખડ્ગમૃગ પદની તેમ પૃથ્વી પદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન એ ઉપમિતિરૂપ ક્ષણ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં સંજ્ઞાની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણનું ક્ષણ છે. પ્રાચીનમતમાં વાક્યાર્થાનુભવને જ ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે, નવીન મતમાં સાદૃશ્યવિશિષ્ટ ચિંતદર્શન અથવા વૈધર્મ્યવિશિષ્ટ ચિંતદર્શન તેને ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે.

* જુઓ કારણસ્વરૂપવિચાર જે ગ્રંથારંભે જ કરેલો છે.

૫૩ : વેદાંત અનુસાર ઉપમાનોપમિતિ

વેદાંતમતમાં ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું અન્ય સ્વરૂપ માનવામાં આવ્યું છે; અર્થાત્ ગામમાં ગો-વ્યક્તિને દેખનાર વનમાં જઈ ગવયને દેખે ત્યારે ‘આ પશુ ગાયની સદૃશ છે’ એવું પ્રત્યક્ષ તેને થાય છે, ને તે પછી ‘મારી ગાય આ પશુની સદૃશ છે’ એવું જ્ઞાન થાય છે. અહીં ગવયમા જે ગોસાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ‘ઉપમાનપ્રમાણ’ કહેવાય છે, અને ગાયમા ગવયના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ કહેવાય છે. જોકે આ મતમાં પણ ઉપમિતિના કારણને જ ઉપમાન કહેવાય છે, તો પણ ઉપમિતિનું સ્વરૂપ અને લક્ષણ ભિન્ન છે, એટલે ઉપમાનનાં લક્ષણોના ભેદ વિના ઉપમિતિના સ્વરૂપનો ભેદ સિદ્ધ થઈ શકતો નથી. ન્યાયમતમાં તો સંસીમાં સજ્ઞાના વાચ્યતાજ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે, પરંતુ વેદાંતમતમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનથી જ જન્યજ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે. ગવયમાં ગાયના સાદૃશ્યજ્ઞાનથી ગાયમાં ગવયનું સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય છે. અને તે ઉપમિતિ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતથી ઉપમિતિનું લક્ષણ ભિન્ન છે અને તેના કારણને ઉપમાન કહે છે; અર્થાત્ સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનરૂપ જે ઉપમિતિ એ ગાયમા ગવયનું સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, અને એનું કારણ ગવયમા ગાયનું સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાન છે. આ મતમાં ઉપમાન-પ્રમાણ વ્યાપારહીન છે, અર્થાત્ ઉપમાન પછી ઘર્ષ આવતી ઉપમિતિ મા કોઈ વ્યાપાર મળતો નથી. આ મતમાં વૈધર્મ્યવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી ઉપમિતિનો અંગીકાર પણ નથી, કેમ કે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિ માનેલું કહે છે, અન્યને નહિ.

૫૪ : વિચારસાગરમાં ન્યાયની રીતથી

ઉપમિતિ કહેવાનો અભિપ્રાય

વિચારસાગરમાં ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિનું સ્વરૂપ કહેવામાં આવ્યું છે. તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે, ન્યાયની રીતથી ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું સ્વરૂપ માનવામાં આવે તોપણ અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં કોઈ હાનિ થતી નથી, જોહટું એ રીતથી સિદ્ધાંતને અનુકૂળ ઉદાહરણ મળે છે; કારણ કે ન્યાયમતમાં વૈધર્મ્યજ્ઞાનથી પણ ઉપમિતિ માનેલી છે, એથી તેનું સિદ્ધાંતને અનુકૂળ આ ઉદાહરણ મળે છે :

(પ્રશ્ન :) ‘આત્મ’પદનો શો અર્થ છે ?

(ઉત્તર :) દેહ વગેરેના વેધમ્થવાળો આત્મા છે.

તો શુરુમુખથી એ પ્રમાણે સાંભળી, અનિત્ય, અશુચિ, દુઃખ-સ્વરૂપ દેહાદિકથી વિધમાં એટલે નિત્ય, શુદ્ધ, આનંદરૂપ, તે આત્મ-પદનો વાસ્તવ છે. એ પ્રકારે એકાંતમાં એસી વિવેચન કરતાં શિષ્યના મનનો આત્મા સાથે સંયોગ થઈ ઉપમિતિ જ્ઞાન થાય છે. આથી ભલદું જો સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિ માનવામાં આવે તો આત્મામાં તો કોઈનું પણ સાદૃશ્ય અસંભવિત જ છે, એથી જિજ્ઞાસુને અતુકૂળ એવું કોઈ પણ ઉદાહરણ જ મળતું નથી. યદપિ અસંગતાદિ ધર્મોને લીધે આકાશ સદૃશ આત્મા છે, એવું આકાશ-માં આત્માના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમાન-પ્રમાણ અને આત્મામાં આકાશનું સાદૃશ્યજ્ઞાન તે ઉપમિતિપ્રમા એમ જિજ્ઞાસુના સિદ્ધાંતને અતુકૂળ ઉપમિતિનું ઉદાહરણ સંભવી શકે છે, તથાપિ જે અધિકરણ-માં જે પદાર્થના અભાવનું જ્ઞાન થાય, તે અધિકરણમાં, તે અભાવ-જ્ઞાનમાં ભ્રમભુક્તિ થયા વિના તે પદાર્થનું જ્ઞાન થતું નથી. જેમ વેદાંતના શ્રવણથી જેને આત્મામાં કર્તૃત્વ આદિના અભાવનું જ્ઞાન થયું છે, તે જો ન્યાય વગેરે શાસ્ત્રોનું શ્રવણ કરીને આત્મા ‘કર્તા-લોકતા’ છે એવો નિશ્ચય કરે તો પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમભુક્તિ થઈને જ એવું જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમભુક્તિ થયા વિના એવું જ્ઞાન થઈ શકે નહીં. જેમને વેદાંતના અર્થનો નિશ્ચય થયા પછી પણ જેને નૈયાયિકો વગેરેના કુસંગથી આત્મા ‘કર્તા-લોકતા’ છે એવું જ્ઞાન થાય છે તેને પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમભુક્તિ થઈને જ એવું જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનમાં ભ્રમભુક્તિ થયા વિના, તેનાથી વિરોધી જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. એ ભ્રમભુક્તિ પાછી ભ્રમરૂપ હોય કે ચથાર્થ હોય એમાં આશંક નથી, પણ ભ્રમભુક્તિમાં ભ્રમત્વનિશ્ચય ન થવો જોઈએ એ આશંક તો અવશ્ય છે * આ પ્રકારે જે કાળમાં જિજ્ઞાસુને શુરુવાક્યોથી એવો દેહ નિશ્ચય થયો કે, ‘આકાશાદિક પ્રપંચમાત્ર ગંધર્વનગરની પેઠે દૃઢનિર્વલાવ છે, ને આત્મા તેનાથી વિલક્ષણ સ્વભાવ-વાળો છે, તથા આકાશાદિકમાં આત્માનું જરા પણ સાદૃશ્ય નથી,’ તે કાળમાં આકાશ અને આત્માનું સાદૃશ્યજ્ઞાન લેશપણ સંભવશે નહિ.

* કેમ કે પ્રથમ જ્ઞાનને ભ્રમ જાણ્યું ત્યારે વિરોધી એવું અન્ય જ્ઞાન સંભવ્યું. ૧. પ્રથમ જ્ઞાનને ભ્રમ જાણવાપણું (ભ્રમભુક્તિ) તે પાછું ભ્રમ જ છે એમ જ્ઞાન હોયું જોઈએ; એમ હોય ત્યારે તો પ્રથમ જ્ઞાન પાછું તદ્વસ્થ રહે.

માટે સિદ્ધાન્તમા ઉત્તમ જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉપમિતિનું કોઈ પણ ઉદાહરણ મળતું નથી એમ કહેવું જોઈએ. તેથી વિચારસાગરમાં ન્યાયમત પ્રમાણે ઉપમાન-ઉપમિતિના સ્વરૂપનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે.

૫૫ : પૂર્વોક્ત ઉભયવિલક્ષણ ઉપમાનોપમિતિ

નૈયાયિક રીત અનુસાર જે ઉપમિતિ છે તેનો સર્વથા વિદ્રેષ હોય તો ઉપમિતિનું આ પ્રકારે લક્ષણ કરવું જોઈએ : સાદૃશ્યજ્ઞાન-જન્ય જ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન એ બેમાંનું કોઈ એક હોય તે ઉપમિતિ. ખડ્ગમૃગને વિષે જાંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, જાંટને વિષે ખડ્ગમૃગના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન થાય છે; પૃથ્વીને વિષે જળના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, જળને વિષે પૃથ્વીના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન થાય છે; એટલે જાંટને વિષે ખડ્ગમૃગના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન અને જળને વિષે પૃથ્વીના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન એ ઉપમિતિ છે. તેનું કરણ તે ઉપમાન. ખડ્ગમૃગને વિષે જાંટના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન અને પૃથ્વીને વિષે જળના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન, કરણ હોવાથી ઉપમાન છે. આથી વિપરીત પણ ઉપમાનોપમિતિભાવ સંભવે છે. ઇન્દ્રિયસંબંધને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાન છે, અને ઇન્દ્રિયવ્યવહિતને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે; એ જ રીતે પ્રપંચને વિષે આત્માના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી આત્માને વિષે પ્રપંચનું વૈધર્મ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે. આ પ્રકારે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન તેમ જ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન ઉભયને ઉપમિતિ માનતા જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણો સુલભ થાય છે.

૫૬ : વેદાંતપરિભાષા અને તેની ટીકાનું ખંડન

વેદાંતપરિભાષામાં એકલા સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનને જ ઉપમિતિનું લક્ષણ કરાવ્યું છે, અને તેનું વ્યાખ્યાન કરતાં પરિભાષાકારના પુત્રે અન્ય પ્રકારની ઉપમિતિનું ખંડન કરવા આ પ્રમાણે લખ્યું છે : ‘જ્યાં કમલેન લોચનમુપમિનોમિ (કમલની ઉપમા લોચનને આપું છું) એવે પ્રકારે ઉપમાનોપમેયભાવ હોય ત્યાં ઉપમાનપ્રમાણ થાય છે, વૈધર્મ્યજ્ઞાન હોય ત્યાં ઉપમાનોપમેયભાવ થાય નહિ; એટલે ઉપમાનપ્રમાણ પણ સંભવે નહિ.’ આમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવું જોઈએ. વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિનાં જે ઉદાહરણ કદાં તેમાં ઉપમિતિ વિષયનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણથી નથી થતું તો કયા પ્રમાણથી થાય છે ? જે પ્રમાણથી તેનું જ્ઞાન માનશે તે જ પ્રમાણથી સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિના

વિષયનું પણ જ્ઞાન થઈ જશે. પ્રયોજનના અભાવને લીધે ઉપમાન-પ્રમાણનો અંગીકાર કરવો જોઈએ. જો એમ કહો કે ગવયના પ્રત્યક્ષમાં ગોસાદૃશ્ય તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે જો ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ હોય તો ઇંદ્રિય-સ્વચ્છતાદાતામ્યસંબંધથી સાદૃશ્યધર્મનું પ્રત્યક્ષ થાય, પણ ગોરૂપ ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયસંયોગનો અભાવ હોવાથી ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષવિષય થતું નથી; એટલે ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યના જ્ઞાનનો હેતુ, ગવયને વિષે ગોના સાદૃશ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણ જોઈએ. ત્યારે એ જ પ્રકારે ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યનું તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, પણ ઊંટ સાથે ઇંદ્રિયસંયોગ ન હોવાથી ઊંટને વિષે ખડ્ગમૃગના વૈધર્મ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી, એટલે તેનો હેતુ ખડ્ગમૃગને વિષે ઊંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણ જ માનવું યોગ્ય છે.

વળી વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં જે લખ્યું છે કે, ‘જે જ્ઞાનના ઉત્તરકાળમાં-ઉપમિનોમિ (હું ઉપમિતિ કરું છું) એવી પ્રતીતિ જ્ઞાતાને થાય તે જ્ઞાન ઉપમિતિ છે; પણ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તેના ઉત્તરકાળને વિષે એવી પ્રતીતિ થતી નથી, માટે તે ઉપમિતિ કહેવાય નહિ,’ તે પણ અસંગત છે. મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યના પ્રત્યક્ષના ઉત્તરકાળને વિષે ‘મુખને ચંદ્રની ઉપમા આપું છું’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, ઉપમિતિ નથી; માટે ઉપમિનોમિ એ પ્રતીતિનો વિષય તો ઉપમાલંકાર છે, ઉપમિતિ નથી.

જ્યાં ઉપમાનઉપમેયની શોભા સમાન હોય ત્યાં ઉપમાલંકાર થાય છે. અલંકારનું સામાન્ય લક્ષણ તથા ઉપમાદિકનાં વિશેષ લક્ષણ અલંકારચંદ્રિકાદિક ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે, પણ તે કડિન અને અનુપયોગી બાણી અહીં લખ્યાં નથી. માટે જ્યાં ઉપમિનોમિ એવી પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં ઉપમિતિ નથી પણ ઉપમાલંકાર છે. ઉપમિતિ શબ્દ તો સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન અને વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન એ અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. શાસ્ત્રના સંકેતને પરિભાષા કહે છે, ને પરિભાષાથી બોધ કરનાર શબ્દને પારિભાષિક કહેવાય છે. જેમ છંદોગ્રથમાં પંચ, પદ્મ, સપ્ત એ અર્થ જણાવનારા બાણ, રસ, મુનિ શબ્દો પારિભાષિક છે, તેમ ઉપમિતિ શબ્દ પણ ન્યાયશાસ્ત્રમાં તેમ અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં ભિન્ન ભિન્ન અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાનની પેઠે

વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન પણ ઉપમિતિ છે.

લેદ સહિત સમાન ધર્મને સાદૃશ્ય કહે છે. જેમ કે ગો ને ગવયનો લેદ છે, છતાં ગોના સમાન અવયવો ગવયમા પણ છે, એટલે એ જ ગોનું સાદૃશ્ય છે. ગોના સમાન ધર્મ ગોને વિષે જ છે; ગોનો લેદ અશ્વથી છે, પણ સમાન ધર્મ તે બે વચ્ચે નથી, માટે અશ્વ-ગોનું સાદૃશ્ય નથી. ચંદ્રથી ભિન્ન છતાં આહ્વાદજનકતારૂપ સમાન ધર્મ મુખને વિષે છે. એ જ મુખને વિષે ચંદ્રનું સાદૃશ્ય છે. આ પ્રકારે ઉપમાનો પ્રમેયતા લેદ સહિત જે સમાન ધર્મ તે જ સાદૃશ્યનો અર્થ બજીવો. કોઈ જુદે પ્રકારે પણ કહે છે. સાદૃશ્ય એ નામનો કોઈ ભિન્ન પદાર્થ જ છે ને તે ઉપમાનોપમેયવૃત્તિ છે, ને ઉપમાનોપમેયતા નિર્ણીત ધર્મોથી ભિન્ન છે, પણ આ કહેવું યોગ્ય નથી; કેમ કે જ્યાં બે પદાર્થ વચ્ચે અદ્ય સાદૃશ્ય હોય છે ત્યાં અપકૃષ્ટ સાદૃશ્ય કહેવાય છે. વધારે સમાનતા હોય છે ત્યાં ઉત્કૃષ્ટ સાદૃશ્ય કહેવાય છે, એમ સમાનધર્મની ન્યૂનાધિકતા ઉપરથી સાદૃશ્યના અપકર્ષ ઉત્કર્ષ થાય છે. નિર્ણીત ધર્મોથી ભિન્ન એવું જો સાદૃશ્ય હોય તો બ્રાહ્મણત્વાદિક જાતિની પેઠે તે અખંડ થઈ જશે, તેને વિષે અપકર્ષ બનશે નહિ. માટે સમાન ધર્મરૂપ સાદૃશ્ય જે ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે તે જ સિદ્ધાંતમાં અંગીકાર કરવા યોગ્ય છે.

૫૭ : કરણુલક્ષણુ

પરંતુ ઉપમિતિ ચળદના પારિભાષિક અર્થનો ન્યાય ને અદ્વૈત મતમાં લેદ છે, પણ ઉપમાનના અર્થનો પારિભાષિક લેદ નથી. ઉપમિતિનું કરણુ તે ઉપમાન. હવે ન્યાયમતમાં ગવયપદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ એમ અર્થ છે, ને તેનું કરણુ વાક્યાદ્યોત્સવ અથવા સાદૃશ્યવિશિષ્ટ પિંડપ્રત્યક્ષ એ છે. અદ્વૈતમતમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન તેમ જ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જ્ઞાન ઉપમિતિપદનો અર્થ છે; તેનું કરણુ સાદૃશ્યજ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાન છે. આ પ્રકારે ઉપમિતિ ચળદના પારિભાષિક અર્થમાં લેદ છે, ને તેના લેદથી તે તે ઉપમાનનો લેદ થઈ આવે છે; પણ ઉપમાન એ પદ પારિભાષિક નથી પણ યૌગિક છે. જે પદ વ્યાકરણાનુસાર અવયવવાર્થને ત્યજે નહિ તે યૌગિકપદ કહેવાય છે. અહીં વ્યાકરણાનુસાર બેતાં ઉપમાનપદના અવયવોનો અર્થ ‘ઉપમિતિનું કરણુ’ એટલેા થાય છે.

ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિ થવામાં વ્યાપાર છે નહિ, એટલે ‘વ્યાપારવાળું કારણુ તે કરણુ’ એ નિયમ રહેતો નથી; પણ નિર્વ્યાપાર

કારણ પણ કરણ યાચ છે તે નિયમ રહે છે. યદ્યપિ ન્યાયમતના નિરૂપણને પ્રસંગે વ્યાપારવાળા અસાધારણ કરણને જ કરણ કહ્યું છે; એટલે નિર્વ્યાપાર કરણને કરણ કહેવાય નહિ; તથાપિ સિદ્ધાન્તમતમાં વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કરણને કરણ કહેવું જોઈશે, વ્યાપારવાળું અસાધારણ કરણ તે જ કરણ એ જ નિયમ છે. હવે જોઈશે. જેમ ‘વ્યાપારવાળું’ એમ કહેવાથી વ્યાપાર પોતે કરણ ધર્મ જતો અટકે છે, તેમ જ વ્યાપારભિન્ન કહેવાથી પણ વ્યાપારને વિષે કરણલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થતી અટકે છે; કેમ કે વ્યાપારમાં જેમ વ્યાપારવત્તા નથી તેમ વ્યાપારભિન્નમાં પણ નથી. આ પ્રકારે વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કરણ તે કરણ એમ સિદ્ધ થયું; પણ તે સંવ્યાપાર હોય કે નિર્વ્યાપાર હોય એથી બાધ નથી.

પ્રત્યક્ષ, અનુમાન અને શબ્દ એ ત્રણે તો પ્રત્યક્ષપ્રમા, અનુમિતિપ્રમા અને શાબ્દીપ્રમા, એમનાં વ્યાપારવાળાં કરણ છે; પણ ઉપમાન, અર્થોપત્તિ ને અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણ ઉપમિતિ આદિ પ્રમાના નિર્વ્યાપાર કરણ છે. માટે સિદ્ધાન્તમતાનુસાર કરણલક્ષણમાં ‘વ્યાપારવાળું’ ને ઠેકાણે ‘વ્યાપારભિન્ન’ એમ કહેવું જોઈએ. ન્યાયમતમાં તો કરણલક્ષણની વ્યાપારને વિષે અતિવ્યાપ્તિનો પરિહાર ‘વ્યાપારવાળું’ એ પદ નાખવાથી કે ‘વ્યાપારભિન્ન’ એ પદ નાખવાથી ધર્મ રહે છે, એટલે ઉભય રીતે ત્યાં કરણલક્ષણમાં બાધ નથી. ન્યાયમતમાં ઉપમિતિપ્રમાનું કરણ જે ઉપમાનપ્રમાણ તેને વાક્યાર્થસ્મૃતિરૂપ વ્યાપાર છે, એ વાત ન્યાયાનુસાર ઉપમિતિવર્ણનને પ્રસંગે કહેલી છે. આમ છે એટલે ઉપમિતિના કરણરૂપ ઉપમાનને વ્યાપારવાળું કહેતાં પણ કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવવાનો નથી. અર્થોપત્તિનો તો નૈયાયિકો અનુમાનમાં અંતર્ભાવ માને છે, એટલે અર્થોપત્તિને વિષે પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણુતા ન સ્વીકારવાથી તેને વિષે કરણતાવ્યવહાર કરવાની અપેક્ષા જ નથી. તે જ પ્રમાણે અભાવપ્રમાને વિષે અનુપલબ્ધિને તે સહકારી કરણ જ માને છે, અને પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણુતા અનુપલબ્ધિ વિષે માનતા નથી; માત્ર અનુપલબ્ધિસહકૃત ઈન્દ્રિયાદિકને, અસ્થાવપ્રમાની પ્રમાણુતા માને છે; આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણુતાનો અંગીકાર નથી, ને તેથી કરણતાવ્યવહારની અપેક્ષા જ નથી. આ રથાને નિષ્કર્ષે આ પ્રકારનો છે : અર્થોપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે કરણતાવ્યવહાર ઇત્દ હોય ને કરણનું લક્ષણ લાગે નહિ, તો કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવે.

પરંતુ અર્થોપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રથમ પ્રમાણુતા હોય તો કરણુતાની અપેક્ષા થાય; કેમ કે પ્રમાકરણુ તે પ્રમાણુ છે એટલે પ્રમાણુ-તામાં કરણુતાનો સમાસ છે, ને કરણુતા વિના પ્રમાણુતા સંભવતી નથી; એ પ્રમાણુતા જ ન્યાયમતાનુસાર અર્થોપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિમાં સ્વીકારી નથી, એટલે કરણુતાવ્યવહારનો પ્રસંગ જ આવવાનો નથી. આ રીતે કરણુતારહિત જે અર્થોપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ તેમને કરણુ-લક્ષણુ લાશુ કરવાની જરૂર ન હોવાથી, કરણુલક્ષણુમાં અવ્યાસિદોષ આવતો નથી. ન્યાયમતમાં વ્યાપારવાળા અસાધારણુ કારણુને કરણુ કહ્યા-થી પણ અવ્યાસિદોષ થતો નથી, પણ સિદ્ધાંતમતમાં તો ‘વ્યાપારવાળું’ એ પદ કરણુલક્ષણુમાં ઉમેરવાથી ઉપમાનાદિક ત્રણે પ્રમાણુમાં કરણુલક્ષણુની અવ્યાસિ થઈ જાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં ઇન્દ્રિયસંબંધ ગવયને વિષે ગોના પ્રત્યક્ષરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણુ છે, ને વ્યવહિત એવી ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. એ જ રીતે ઇન્દ્રિયસંબંધ પશુને વિષે વ્યવહિત પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણુ છે, અને વ્યવહિત પશુને વિષે ઇન્દ્રિયસંબંધ પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. આ પ્રકારે ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિને વિષે કોઈ વ્યાપાર સંભવતો નથી; ઉપમિતિપ્રમાના કરણુને ઉપમાનપ્રમાણુ કહે છે, એટલે ઉપમાનપ્રમાણુને વિષે કરણુતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે. એ જ પ્રકારે અર્થોપત્તિ તથા અનુપ-લબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાણુતા છે એટલે કરણુતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે, ને વ્યાપાર છે નહિ; એટલે ઉપમાન, અર્થોપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણેને વિષે કરણુલક્ષણુની અવ્યાસિ થવાનો સંભવ છે, માટે કરણુના લક્ષણુમાંથી સિદ્ધાંતમતાનુસાર, વ્યાપારવાળું એ પદ ત્યજીને વ્યાપારહિન એ પદ મૂકવું.

વેદાંતપરિભાષામાં ધર્મશબ્દે ‘વ્યાપારવત્ અસાધારણુ કારણુ’ તે કરણુ એમ લક્ષણુ-બાંધ્યું છે, અને ‘પ્રમાકરણુ તે પ્રમાણુ’ એમ પ્રમાણુલક્ષણુ આપ્યું છે. ધર્મશબ્દના પુત્રે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં લખ્યું છે : ‘ઉપમિતિનું-અસાધારણુ કારણુ ઉપમાન છે, તે વ્યાપારહીન છે; એમ જ અર્થોપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ પણ વ્યાપારહીન કારણુ છે; એટલે ઉપમાનાદિક ત્રણેના લક્ષણુમાં-વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિપ્રમાનું વ્યાપારવત્ અસાધારણુ કારણુ ઉપમાન છે; ઉપમાદકની પ્રમાના વ્યાપાર-વાળું અસાધારણુ કારણુ અર્થોપત્તિપ્રમાણુ છે; અશાવપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણુ કારણુ અનુપલબ્ધિપ્રમાણુ છે. આ પ્રકારે ઉપમાનાદિક ત્રણે

કરણતું 'વ્યાપારવત્' પદવાળું લક્ષણ કરીએ તો એ ત્રણેને વ્યાપાર ન હોવાથી ઉપમાનાદિકના વિશેષ લક્ષણનો અસંભવ થઈ જશે, માટે વ્યાપારવત્ એ પદથી રહિત એવું કરણતું વિશેષ લક્ષણ માનવું. એમ લેતાં ઉપમિતિપ્રમાણ અસાધારણ કરણ ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય છે. એમ અર્થોપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિનાં લક્ષણમાં પણ વ્યાપારવત્ એ પદ ઉમેરવું નહિ; એટલે અસંભવદોષનો પ્રસંગ આવશે નહિ.' આ પ્રમાણે ધર્મરાજના પુત્રે ઉપમાનપ્રમાણાદિકનાં વિશેષ લક્ષણ તો યથાસંભવ કહ્યાં છે, તેમ જ કરણતું લક્ષણ તથા પ્રમાણતું સામાન્ય લક્ષણ જે મૂળકારે પૂર્વે કહ્યું છે તેમાં કશી વિલક્ષણતા કહી નથી, એટલે તેની ઉક્તિમાં કાંઈક ન્યૂનતા છે; કેમ કે કરણતા લક્ષણમાં વિશેષ કદા વિના જ વ્યાપારવત્તાના અભાવથી ઉપમિતિનું કરણ ઉપમાન છે એમ કહ્યું, અને અર્થોપત્તિપ્રમાણ કરણ અર્થોપત્તિ છે તથા અભાવપ્રમાણ કરણ અનુપલબ્ધિ છે એમ કહ્યું તે વ્યવહાર બરાબર નથી. તેમ જ કરણતાનો અભાવ હોવાને લીધે ઉપમાનાદિકને વિષે પ્રમાણતાનો વ્યવહાર પણ ન થવો જોઈએ. આમ હોવાથી મૂળકારનું આપેલું જે કરણલક્ષણ તેને વિષે વ્યાપારવત્ એ પદનો વ્યાપારસિત્ત એવો અર્થ કરવાથી સર્વ ઇષ્ટની સિદ્ધિ થાય છે; અને મૂળકારના કરણલક્ષણમાંના વ્યાપારવત્ પદનો વિલક્ષણ અર્થ ન કરવાથી ધર્મરાજના પુત્રની ઉક્તિમાં ન્યૂનતા છે. અમારી રીતથી તો વ્યાપારરહિત ઉપમાનાદિકને વિષે પણ ઉપમિતિ આદિક પ્રમાણી કરણતા સંભવે છે.

આ પ્રકારે પ્રપંચને વિષે બ્રહ્મની વિધર્મતાનું જ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણ છે અને બ્રહ્મપ્રપંચથી વિધર્મ છે એ ઉપમાનપ્રમાણના દ્વન્વય ઉપમિતિજ્ઞાન છે.

ઇતિ ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ નામ ચતુર્થ પ્રકાર સમાપ્ત

અર્થાપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ

૫૮ : ન્યાયમાં અર્થાપત્તિનો અનંગીકાર

. નૈયાયિક મતમાં પૂર્વોક્ત ચાર જ પ્રમાણ છે; વ્યતિરેકી અનુમાનમાં અર્થાપત્તિનો અંતર્ભાવ છે; સિદ્ધાંતમાં તો કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનો અંગીકાર જ નથી, એટલે અર્થાપત્તિ ભિન્ન પ્રમાણ છે. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી સિદ્ધ થાય છે. જ્યાં અન્વયવ્યાસિતું ઉદાહરણ મળે નહિ, અને સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાસિતું ઉદાહરણ મળે તે કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન કહેવાય. ‘પૃથ્વી ઇંતરથી ભિન્ન છે, ગંધવાળી છે, માટે ગંધવસ્તુને લીધે,’ એ સ્થાને જ્યાં ‘ગંધવસ્તુ છે ત્યાં ઇંતરથી ભિન્ન હોવાપણું’ (ઇંતરલેદ) છે’ એવી અન્વયવ્યાસિતું ઉદાહરણ મળતું નથી; કેમ કે દ્વંદ્વિય હોય તે પક્ષથી ભિન્ન જોઈએ, ને અહીં પૃથ્વીમાત્ર તો પક્ષ છે, ને તેથી ભિન્ન જે જલાદિક તેમને વિષે ‘ઇંતરલેદ’ અને ‘ગંધવસ્તુ’ એ ઉભય રહેતાં નથી (કેમ કે ગંધવસ્તુ તો પૃથ્વી એકલીમાં જ રહે છે); એટલે આ ઉદાહરણ કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું થયું. ‘જ્યાં ઇંતર લેદાભાવ છે ત્યાં ગંધાભાવ છે’ જેમ કે જળને વિષે, એ પ્રકારે સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાસિતના જ્ઞાનનું ઠારણ જે સહચારજ્ઞાન તે જલાદિકને વિષે જડી આવે છે, એટલે જલાદિક ઉદાહરણ થાય છે. જ્યાં વ્યાસિજ્ઞાનના કારણરૂપ સહચારજ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ હોય તેને ઉદાહરણ કહેવાય. અન્વયી અનુમાનમાં જેમ વ્યાખ્યાવ્યાપકભાવ હોય છે તેમ વ્યતિરેકીમાં તેથી જિલદું હોય છે. અન્વયીમાં હેતુ વ્યાપ્ત હોય છે, સાધ્ય વ્યાપક હોય છે; વ્યતિરેકીમાં સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ત હોય છે, હેતુભાવ વ્યાપક હોય છે. પરંતુ આ સ્થાને નૈયાયિકોમાં પણ જે મત ચાલે છે. સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવના સહચારનું દર્શન થાય છે, એટલે હેતુભાવની વ્યાસિતું જ્ઞાન પણ સાધ્યાભાવને વિષે થાય છે. આ પક્ષમાં કેટલાક નૈયાયિકો દ્વાપ બતાવે છે; જે પદાર્થમાં જેની વ્યાસિતું જ્ઞાન થાય તે પદાર્થરૂપ હેતુથી તે સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, જે પદાર્થોનો પરસ્પર વ્યાખ્યાવ્યાપકભાવ જાણ્યો નથી તેમનો પરસ્પર હેતુસાધ્યભાવ પણ બની શકતો નથી. ત્યારે અહીં વ્યાખ્યાવ્યાપકભાવ છે ‘ઇંતરલેદાભાવ’ અને ‘ગંધાભાવ’નો, અને ‘ગંધ’ તથા

‘ઇતરલેદ’નો હેતુસાધ્યભાવ કહેવો એ કેવું આશ્ચર્યકારક છે. આમ છે માટે સાધ્યાભાવ હેત્વભાવના સહચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય છે અન્વયી વ્યતિરેકી અનુમાનનો લેદ એટલો જ છે કે જ્યાં હેતુસાધ્યના સહચારજ્ઞાનથી હેતુને વિષે વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય ત્યાં અન્વયી અનુમાન; જ્યાં સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવના સહ ચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય ત્યાં વ્યતિરેકી અનુમાન. સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન કયાય પણ થતું નથી, અને જ્યાં સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થઈ જાય ત્યાં સાધ્યાભાવથી હેત્વભાવની અનુમિતિ થાય છે. હેતુ (ના અભાવ)થી સાધ્ય(ના અભાવ)ની અનુમિતિ થતી નથી, કેમ કે વ્યાખ્યાજ્ઞાનથી વ્યાપકની અનુમિતિ થાય છે એવો જ નિયમ છે. આ બે પક્ષ કહ્યા તેમાં પ્રથમ પક્ષ પ્રાચીન નૈયાયિકોનો છે, દ્વિતીય પક્ષ નવીન નૈયાયિકોનો છે. અનુમાનપ્રકરણમાં ન્યાયત્રયોના અભ્યાસ વિના બુદ્ધિનો પ્રવેશ થવો કઠિન છે, માટે અનુમાનનો કોઈએ પ્રસંગ અમે વિસ્તાર કરીને લખ્યો નથી. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનાં ઉદાહરણ અહીં કહ્યા તે પ્રમાણે છે, અને જ્યાં સાધ્યાભાવ તથા હેત્વભાવના સહચારનું ઉદાહરણ મળે નહિ ત્યાં કેવલાન્વયી અનુ માન જાણવું એ નિયમ છે. ઉદાહરણ : ‘ઘટ પદ્મશક્તિવાળો છે, કેમ કે જેય છે, માટે પદ્મની પેઠે’ આ રથાને સાધ્યાભાવ હેત્વભાવનો સહચાર કયાય મળવાનો નથી, કેમ કે ન્યાયમતાનુસાર જેયતા અને પદ્મશક્તિ સર્વમાં છે એટલે એ બેના અભાવના સહચારનું ઉદાહરણ મળવાનું નથી જ્યાં ઉભયનું અનુમાન મળે ત્યાં અન્વયી અનુમાન, જેમ કે ‘પર્વત વહ્નિમાન છે. ધૂમવસ્ત્રને લીધે, રસોડાની પેઠે’ આવા અનુમાનને પ્રસિદ્ધ અનુમાન કહે છે. અહીં સહચારનું ઉદાહરણ ‘રસોડું’ છે, તેમ વ્યતિરેકના સહચારનું ઉદાહરણ ‘મહાસરોવર’ છે આમ (અન્વયી, વ્યતિરેકી અને અન્વયવ્યતિરેકી એવા) ત્રણ અનુમાન નૈયાયિકો માને છે.

૫૯ : વેદાંતમાં અન્વયી અનુમાન અને અર્થાપત્તિ

વેદાંતમતમાં કેવલવ્યતિરેકીનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી થાય છે. ‘ઇતરલેદ’ વિના ગધવસ્ત્ર સ્પર્શવતું નથી, માટે ગધવસ્ત્રની અનુપ પત્તિથી જ ઇતરલેદનો કટપના થાય છે. આ પ્રકારે અર્થાપત્તિપ્રમાણથી

કેવલવ્યતિરેકીની ગરજ સરે છે. અને કેવલાન્વયી તો કોઈ અનુમાન જ નથી, કેમ કે સર્વ પદાર્થોનો પ્રદક્ષમાં અભાવ છે, એટલે વ્યતિરેક-સહચારનું ઉદાહરણ પ્રદક્ષ છે. યદ્યપિ વૃત્તિજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞેયતા પ્રદક્ષમાં છે ને તેનો અભાવ પ્રદક્ષ વિષે બનતો નથી, તથાપિ જ્ઞેયતાદિક તો મિથ્યા છે, અને મિથ્યાપદાર્થ તથા તેનો અભાવ એક પદાર્થને વિષે રહે છે તેથી તેને નેયાધિકો અન્વયવ્યતિરેકી કહે છે; પણ તે જ વેદાંતનું એક પ્રકારનું અન્વયી નામનું અનુમાન છે. આ મતમાં કેવલવ્યતિરેકી-અનુમાનનો અંગીકાર નથી, અર્થોપત્તિ પ્રમાણનો અંગીકાર છે. વિચારદષ્ટિથી જોતાં બંનેને માનવાં જોઈએ; કેમ કે જ્યાં એક પદાર્થના જ્ઞાનના અનુવ્યવસાય ભિન્ન હોય ત્યાં તે પદાર્થના જ્ઞાનનાં પ્રમાણ ભિન્ન હોય છે. વ્યવસાયજ્ઞાનના જનક પ્રમાણના લેદ વિના અનુવ્યવસાયનો લેદ થતો નથી. એક વક્તિનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય ત્યાં ‘વક્તિનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. અનુમાનથી જ્ઞાન હોય ત્યાં ‘વક્તિનું હું અનુમાન કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. શબ્દથી વક્તિનું જ્ઞાન હોય ત્યાં ‘વક્તિનું મને શાબ્દજ્ઞાન થયું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; અને જ્યાં સૂર્યને વિષે વક્તિના સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણથી સૂર્યસદૃશ વક્તિ છે એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં ‘વક્તિને સૂર્ય સાથે ઉપમિત કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે, ને અનુવ્યવસાયના વિષયરૂપ જે જ્ઞાન તે વ્યવસાય જ્ઞાનનું જનક જે પ્રમાણ તેના લેદથી અનુવ્યવસાયનો લેદ થાય છે. કહાચિત્ ‘ગંધથી કરીને પૃથ્વીને વિષે ઇતરલેદનું અનુમાન કરું છું’ એવો પણ અનુવ્યવસાય થાય છે, તેમ કોઈ વાર એવો પણ અનુવ્યવસાય થાય છે કે ‘ગંધની અનુપપત્તિ થાય છે માટે પૃથ્વીને વિષે ઇતરલેદ કદ્યું છું.’ જ્યાં અનુવ્યવસાયનો વિષય જે વ્યવસાય તે અનુમાનપ્રમાણ-જન્ય છે ત્યાં પ્રથમ અનુવ્યવસાય થાય છે; જ્યાં તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ-જન્ય છે ત્યાં દ્વિતીય અનુવ્યવસાય થાય છે. આમ અનુવ્યવસાયના લેદથી વ્યવસાયનો લેદ સમજાય છે, અને તે ભિન્નવ્યવસાયજ્ઞાનનાં જનક અનુમાન અને અર્થોપત્તિ બે છે; એકને માની બીજાનો નિષેધ બને નહિ. શબ્દશક્તિપ્રકાશિકાદિક ગ્રંથોમાં અનુમાનપ્રમાણથી શબ્દપ્રમાણનો લેદ અનુવ્યવસાયના લેદથી જ સિદ્ધ કર્યો છે; માટે પ્રમાણના લેદની સિદ્ધિમાં અનુવ્યવસાયનો લેદ એ જ પ્રબળ હેતુ છે. આ પ્રકારે અર્થોપત્તિ તથા કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન બંને માનવાં જોઈએ. જ્યાં

વિષયનો પ્રકાશ એક પ્રમાણથી સિદ્ધ થાય ત્યાં અપર પ્રમાણનો નિષેધ બને નહિ. દેવલવ્યતિરેકીતું સ્વરૂપ તો સંક્ષેપથી દેખાડેલું છે.

૬૦ : અર્થોપત્તિ પ્રમાણ તથા પ્રમા

અર્થોપત્તિનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે : જેમ ‘પ્રત્યક્ષ’ એ શબ્દ ‘પ્રમા’ તથા ‘પ્રમાણ’ ઉભયાર્થે બોધક છે, તેમ અર્થોપત્તિ શબ્દ પણ પ્રમા તથા પ્રમાણ ઉભયબોધક છે. ઉપપાદક કલ્પનાના હેતુરૂપ જે ઉપપાદ્ય જ્ઞાન તેને અર્થોપત્તિપ્રમાણ કહે છે; અને ઉપપાદક જ્ઞાનને અર્થોપત્તિપ્રમા કહે છે. ઉપપાદક અને સંપાદક એ બે શબ્દપર્યાય છે, તેમ ઉપપાદ્ય અને સંપાદ્ય એ બે શબ્દ પણ પર્યાય છે; એટલે વિચારસાગરમાં સંપાદકજ્ઞાનને અર્થોપત્તિ કહ્યું છે ત્યાં અહીંના કહેવાનો વિરોધ થાય છે એમ ન જાણવું. જેના વિના જે સંભવી શકતું નથી તેનું તે ઉપપાદ્ય કહેવાય; જેમ કે રાત્રિભોજન વિના, દિવસે ભોજન ન કરનાર એવા દેવદત્તનું પુષ્ટત્વ સંભવતું નથી, માટે રાત્રિભોજનથી પુષ્ટત્વ ઉપપાદ્ય છે. જેના અભાવથી જેનો અભાવ થાય તે તેનું ઉપપાદક કહેવાય. ઉક્ત ઉદાહરણમાં જ રાત્રિભોજનને અભાવે પુષ્ટત્વનો પણ અભાવ થશે માટે રાત્રિભોજન પુષ્ટત્વનું ઉપપાદક છે. આ ઉપર હવે શંકા થાય છે કે, આ પ્રકારે વ્યાપકને ઉપપાદકતા અને વ્યાખ્યને ઉપપાદ્યતા સિદ્ધ થઈ, અને ઉપપાદકજ્ઞાનનો હેતુ જે ઉપપાદ્યજ્ઞાન તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ, એટલે કે વ્યાપકજ્ઞાનનો હેતુ જે વ્યાખ્યજ્ઞાન તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ એમ થયું; પરંતુ એવું તો અનુમાનપ્રમાણ પણ છે; ત્યારે અનુમાનપ્રમાણથી અર્થોપત્તિપ્રમાણનો કાંઈ ભેદ રહ્યો નહિ. આનું સમાધાન કે, પુષ્ટત્વ રાત્રિભોજનનું વ્યાખ્ય છે અને દેવદત્ત પુષ્ટત્વવાળો છે, એવાં બે જ્ઞાન થઈને જ્યાં રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય ત્યાં અનુમિતિ-જ્ઞાન થાય છે; પણ દિવસે ભોજન ન કરનાર પુરુષને વિષે રાત્રિભોજન વિના પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિ છે એ જ્ઞાન પછી રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય તે અર્થોપત્તિપ્રમા છે. આ કારણને લીધે પ્રથમ પ્રકારે તો રાત્રિ-ભોજનના જ્ઞાન પછી ‘પુષ્ટત્વને લીધે રાત્રિભોજનની અનુમિતિ કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; દ્વિતીય પ્રકારે રાત્રિભોજનના જ્ઞાન પછી ‘પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિને લીધે રાત્રિભોજનની કલ્પના કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. આ બંધો વિચાર કરતાં ત્યારે એમ જિન થાય છે કે ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની જે કલ્પ

તે અર્થોપત્તિપ્રમા છે, અને ઉપપાદક કલ્પનાના હેતુરૂપ ઉપપાદની અનુપ-
પત્તિનું જે જ્ઞાન તે અર્થોપત્તિ પ્રમાણ છે. અર્થ એટલે ઉપપાદક
વસ્તુ તેની આપત્તિ એટલે કલ્પના, તે અર્થોપત્તિ. ત્યાં અર્થની
આપત્તિ એવો ધર્મીતત્પુરુષ સમાસ છે; અને ‘અર્થની આપત્તિ જેનાથી
તે’ એવા બહુમીહિ સમાસને લઈ, અર્થની કલ્પના જેના વડે થાય
તે, ઉપપાદની અનુપપત્તિના જ્ઞાનરૂપ પ્રમાણ, એ અર્થોપત્તિ શબ્દ-
નો અર્થ છે.

અર્થોપત્તિ બે પ્રકારની છે : દ્વ્યર્થોપત્તિ, શ્રુતાર્થોપત્તિ. જ્યાં દ્વ્ય
ઉપપાદની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની કલ્પના થાય તે દ્વ્ય-
ર્થોપત્તિ કહેવાય છે. જેમ કે દિવસે ભોજન ન કરનારના શરીરમાં પુષ્ટ-
ત્વથી રાત્રિભોજનની કલ્પના, એ દ્વ્યર્થોપત્તિ છે; કેમ કે ઉપપાદ જે
પુષ્ટત્વ તે દ્વ્ય છે. જ્યાં શ્રુત ઉપપાદની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદક-
ની કલ્પના થાય ત્યાં શ્રુતાર્થોપત્તિ થાય છે. ઉદાહરણ : ‘ઘરમાં તેનો
અભાવ છે પણ દેવદત્ત જીવે છે’ એ વાક્ય સાંભળીને, ઘરની બહાર-
ના પ્રદેશમાં દેવદત્તની વિદ્યમાનતા વિના, ઘરમાં જેનો અભાવ એવા
દેવદત્તનું જીવનું બને નહિ; માટે ઘરમાં ન હોવાપણાવાળા દેવદત્તના
જીવનની અનુપપત્તિને લીધે, દેવદત્તની ગૃહબાહ્ય સત્તા (=વિદ્યમાનતા)
કલ્પવી જ પડે છે. આ સ્થાને ગૃહને વિષે જેનો અભાવ છે એવા
દેવદત્તનું જીવન દ્વ્ય નથી પણ શ્રુત છે; એટલે શ્રુત અર્થના ઉપપાદક-
ની કલ્પનારૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ પ્રમા થાય છે, ને તેના હેતુરૂપ શ્રુત
અર્થની અનુપપત્તિનું જે જ્ઞાન તે શ્રુતાર્થોપત્તિપ્રમાણ છે. ગૃહમાં જેનો
અભાવ છે એવા દેવદત્તનું જીવન તે ઉપપાદ છે, તેની ગૃહબાહ્ય વિદ્ય-
માનતા ઉપપાદક છે. વળી અભિધાનાનુપપત્તિ અને અભિહિતાનુપપત્તિ
એવા ભેદને લઈને શ્રુતાર્થોપત્તિ બે પ્રકારની છે. ‘બારણું’ અથવા
‘અડકાવો’ એવો આખા વાક્યનો એકદેશ જ જ્યાં ઉચ્ચાર્યો હોય,
ને એકદેશ ન ઉચ્ચાર્યો હોય, ત્યાં જે ઉચ્ચારિત અને શ્રુતપદ તેના
અર્થની સાથે અન્વય થવા યોગ્ય અર્થનો, અથવા તેવો અન્વય થવા
યોગ્ય અર્થનો બોધ કરનાર જે પદ તેનો, અધ્યાહાર થાય છે; અને
એને જ, ક્રમે કરીને, અર્થોધ્યાહારવાદ તથા શબ્દોધ્યાહારવાદ
શ્રંત્યાંતરમાં કહે છે. અર્થના અધ્યાહારનું કે પદના અધ્યાહારનું
જ્ઞાન અર્થોપત્તિ વિના અન્ય પ્રમાણથી સંભવતું નથી; એટલે
એ જ ઠેકાણે અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ થાય છે. અન્વય-
બોધ એ જેનું ક્ષણ છે એવા શબ્દપ્રયોગને ‘અભિધાન’ કહેવાય

છે. ‘બારણું’ ઇત્યાદિ શબ્દપ્રયોગરૂપ અભિધાનની, ‘અડકાવો’ એ અર્થના કે એ જ પદના અધ્યાહાર વિના અનુપપત્તિ છે; અથવા આ સ્થાને, એક પદાર્થનો ઇષ્ટ એવા પદાર્થોત્તર સાથે અન્વયબોધ બતાવવા ઉપર વક્તાનું જે તાત્પર્ય તે જ અભિધાન એમ પણ કહી શકાય. એટલે ‘બારણું’ એટલું કહેવાથી દ્વારકર્મતાનો નિરૂપકતાસંબંધથી પિધાનાન્વયીબોધ* શ્રોતાને થાય એવું વક્તાના તાત્પર્યરૂપ અહીં અભિધાન છે; અને વક્તાના તાત્પર્યરૂપ અભિધાનની, અધ્યાહાર વિના અનુપપત્તિ છે; માટે અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ થાય છે. અહીં અર્થનો અધ્યાહાર અથવા શબ્દનો અધ્યાહાર ઉપપાદક છે, બોધ એ જેનું ફળ છે એવો શબ્દપ્રયોગ ઉપપાદક છે, અથવા પૂર્વોક્ત તાત્પર્ય ઉપપાદક છે. બોધ જેનું ફળ છે એવા શબ્દપ્રયોગરૂપ ઉપપાદકની અનુપપત્તિથી અથવા તાત્પર્યરૂપ ઉપપાદકની અનુપપત્તિથી, અર્થ અથવા શબ્દરૂપ ઉપપાદકની કલ્પના છે, માટે અધ્યાહૃત અર્થ અથવા શબ્દનો અભિધાનાનુપપત્તિરૂપ અર્થોપત્તિપ્રમાણથી બોધ થાય છે. જ્યાં સમગ્ર વાક્યનો અર્થ અન્ય અર્થની કલ્પના વિના અનુપપન્ન હોય ત્યાં અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ જાણવી. ઉદાહરણ: ‘સ્વર્ગની કામતાવાળાએ યજ્ઞ કરવું.’ એ વાક્યનો અર્થ અપૂર્વકલ્પના વિના અનુપપન્ન છે, માટે અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ એ સ્થાને થાય છે. અહીં યાગની સ્વર્ગસાધનતા ઉપપાદક છે, તેની અનુપપત્તિ થવા જાય છે માટે ઉપપાદક એવા અપૂર્વની કલ્પના કરવી પડે છે; અને સ્વર્ગ સાધનતા દષ્ટ નથી પણ શ્રુત છે, એટલે શ્રુતાર્થોપત્તિ તો છે જ.

૬૧ : અર્થોપત્તિનું જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણ

શ્રુતાર્થોપત્તિનું જિજ્ઞાસુને અનુકૂળ ઉદાહરણ આપી શકાય એમ છે. સરત્તિ શોકમાત્મવિત્ત (= આત્મજ્ઞાની શોકને તરી જાય છે) આ શ્રુતિ છે. એ શોકની નિવૃત્તિ શોકના મિથ્યાત્વ વિના અનુપપન્ન છે; માટે જ્ઞાનથી શોકની નિવૃત્તિની અનુપપત્તિને લીધે બંધમિથ્યાત્વની કલ્પના કરવી પ્રાપ્ત થાય છે. બંધમિથ્યાત્વ ઉપપાદક છે, જ્ઞાનથી શોકની નિવૃત્તિ ઉપાદક છે, ને તે દષ્ટ નથી, શ્રુત છે, માટે અહીં શ્રુતાર્થોપત્તિ થાય છે. એ જ રીતે મહાવાક્યોમાં જીવબ્રહ્મના અલેક્ષનું

* પિધાન એટલે અડકાવું. તેનું કર્મ દાર છે, તેનો પિધાનક્રિયા સાથે નિરૂપકતા સંબંધ છે.

અવશ્ય થાય છે, તે જો ઔપાધિક લેદ હોય તો સંભવે, સ્વરૂપયક્રી જ જીવબ્રહ્મનો લેદ હોય તો સંભવે નહિ; માટે જીવબ્રહ્મના અલેદની અનુપપત્તિથી, લેદનું જે ઉપાધિરૂપ જ્ઞાન તે અર્થોપત્તિજન્ય છે. અહીં જીવબ્રહ્મનો અલેદ ઉપપાદ્ય છે, લેદની ઔપાધિકતા ઉપપાદક છે; ઉપપાદ્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રમાણ છે, ઉપપાદકજ્ઞાન પ્રમા છે. જીવબ્રહ્મનો જે અહીં કહેલો અલેદ તે વિદ્યાનને દષ્ટ છે, અન્યને શ્રુત છે, એટલે આ એક ઉદાહરણ દર્શાવેલું છે તેમ શ્રુતાર્થોપત્તિ ઉભયનું ઉદાહરણ છે. જ્યાં વાક્યમાં પદનો અથવા અર્થનો અધ્યાહાર ન હોય, અને અન્ય અર્થની કલ્પના વિના વાક્યાર્થની અનુપપત્તિ થાય, ત્યાં અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિ થાય છે. માટે ‘દ્વાર’ એ એક ઉદાહરણ જે કહેવાઈ ગયું તે વિના અન્ય પણ અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થોપત્તિનાં ઉદાહરણ છે. એમ જ રજત*ના અધિકરણરૂપ શુક્તિને વિષે રજતનો નિષેધ દષ્ટ છે, ને તે રજતના મિથ્યાત્વ વિના સંભવે નહિ, માટે નિષેધની અનુપપત્તિને લીધે રજતમિથ્યાત્વની કલ્પના થાય છે. આ ઉદાહરણ દર્શાવેલું છે. રજતનિષેધ ઉપપાદ્ય છે, મિથ્યાત્વ ઉપપાદક છે.

મનના વિલય પછી નિર્વિકલ્પસમાધિકાળમાં અદ્વિતીય બ્રહ્મમાત્ર શેષ રહે છે, સકળ અનાત્મવસ્તુનો અભાવ થાય છે; તે અનાત્મવસ્તુ જો મન હોય તો મનના વિલયથી તેનો અભાવ સંભવે, જો મન ન હોય તો મનના વિલયથી તેનો અભાવ સંભવે નહિ; કેમ કે અન્યતા વિલયથી અન્યનો અભાવ થાય એમ બને નહિ. માટે મનોવિલયથી સકલદ્વૈતાભાવની અનુપપત્તિ થવાને લીધે સર્વ દ્વૈત મનોમાત્ર છે એમ કલ્પના થાય છે. અહીં મનોવિલયથી સકલદ્વૈતનો વિલય ઉપપાદ્ય છે, ને તેનું જ્ઞાન અર્થોપત્તિપ્રમાણ છે. સકલદ્વૈતને માનસ કરાવવું એ ઉપપાદક છે, ને તેનું જ્ઞાન અર્થોપત્તિપ્રમા છે. આ રથાને ઉપપાદકપ્રમાણું ‘અસાધારણ કારણ’ જે અર્થોપત્તિપ્રમાણ તે નિર્વ્યાપાર છે, તથાપિ તેને ઉપપાદકપ્રમાની કરણતા સંભવે છે; એ વિષયમાં ઉપમાનનિરૂપણમાં કહેવાઈ ગયું છે.

ઇતિ અર્થોપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ નામ પંચમ પ્રકાર સમાપ્ત

* રૂપું; છીપ(શુક્તિ)ને રૂપું માનવારૂપી જે પ્રસિદ્ધ ઉદાહરણ પ્રાંતિ-ગાનનું છે તેને ઉદેશીને કહે છે.

અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ

૬૨ : અભાવલક્ષણ

અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવની પ્રમાણ થાય છે, માટે અભાવની પ્રમાણ અસાધારણ કારણને અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહે છે. ન્યાય તથા વેદાંતના સંસ્કાર ન હોય તે અભાવના સ્વરૂપને જાણી શકે નહિ, માટે પ્રથમ અભાવનું સ્વરૂપ કહીએ છીએ. નિષેધમુખ પ્રતીતિનો વિષય હોય, અથવા પ્રતિયોગિસાપેક્ષ પ્રતીતિનો વિષય હોય તે અભાવ કહેવાય. પ્રથમ લક્ષણ પ્રાચીન મતાનુસાર છે; નવીન મતમાં તો ધ્વંસાભાવ અને પ્રાગભાવ નજીક શબ્દજન્ય પ્રતીતિના વિષય નથી, તે વાત આગળ સ્પષ્ટ થશે, પણ એ જ કારણને લીધે તેમણે અભાવનું જે ઉક્ત અન્ય લક્ષણ તે આપેલું છે. પ્રતિયોગી વિના અભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, માટે અભાવમાત્ર પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિના વિષય થાય છે. અભાવની પેઠે યદપિ સંબંધ અને સાદૃશ્ય પણ પ્રતિયોગીનિરપેક્ષ પ્રતીતિના વિષય નથી, પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિના જ વિષય છે, એટલે અભાવલક્ષણની તેમને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ સંબંધ અને સાદૃશ્યની જે પ્રતિયોગિતા છે તે કરતાં અભાવની પ્રતિયોગિતા વિલક્ષણ છે અને ન્યાયશ્રેયોમાં અભાવની પ્રતિયોગિતાનું સ્વરૂપ અભાવાભાવરૂપતા⁺ એનું આચાર્યે લખ્યું છે, જે ઉપરથી જણાય છે કે સંબંધ અને સાદૃશ્યની પ્રતિયોગિતા તેવી નથી. ત્યારે સંબંધ અને સાદૃશ્યની પ્રતિયોગિતાથી વેલક્ષણ એવી પ્રતિયોગિતાવાળું જેનું પ્રતિયોગી હોય તે અભાવ કહેવાય. સ્થૂલ રીતે એમ કહેવાય કે સંબંધ અને સાદૃશ્યથી ભિન્ન

* જેમાં નિષેધનો અર્થ આવે તેવા નજીક એટલે નિષેધાર્થક ઉપસર્ગ^૬ અને લાગે તે; અભાવ તેમાં 'અ'એ નજીક શબ્દ છે.

+ જેનો અભાવ કહેવો છે તે તે અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે અથવા ભાવ અનન્ધ, તો અનન્ધનો પ્રતિયોગી અન્ધ જણાવો. પ્રતિયોગીપણું તે પ્રતિયોગિતા. અભાવાભાવતા એટલે અભાવનો અભાવ હોવાપણું અર્થાત્ અનન્ધનો ભાવ એટલે પાછો અન્ધ, તે જ અનન્ધનો પ્રતિયોગી છે. એટલે અભાવાભાવતાનું પ્રતિયોગિતાનું લક્ષણ યથાર્થ છે.

હોઈ પ્રતિયોગીસાપેક્ષ પ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ.

અભાવ બે પ્રકારનો છે : સંસર્ગભાવ અને અન્યોન્યાભાવ. અન્યોન્યાભાવ તો એક જ પ્રકારનો છે. સંસર્ગભાવના ચાર પ્રકાર છે : પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ, સામયિકાભાવ, અત્યંતાભાવ. આ પ્રકારે ચાર પ્રકારનો સંસર્ગભાવ તથા એક પ્રકારનો અન્યોન્યાભાવ મળી અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે જે કપાલ (= કાચલાં) નો ઘટ થાય છે તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે. કાચાં કાચલાંને વિષે, (અગ્નિથી) સત્તા રંગની ઉત્પત્તિપૂર્વે રક્તતાનો પ્રાગભાવ છે. ઘટ ઉત્પન્ન થયા પછી પથરા આદિથી તેને કચરી નાખવામાં આવે એ પ્રધ્વંસાભાવ છે. ઘટ પાક્યા પછી તેના રથામ રૂપનો જે અભાવ તે પશુ પ્રધ્વંસાભાવ છે. નૈયાયિકમતમા ધ્વંસાભાવ સાદિ અને અનંત છે, કેમ કે ઘટના ધ્વસની ઉત્પત્તિ તો પથરાથી ચૂર્ણ થવાના સમયથી થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે, પણ ધ્વંસનો ધ્વંસ સંભવતો નથી, કેમ કે પ્રાગભાવ, પ્રતિયોગી અને ધ્વંસ એ ત્રણમાં એકનો અધિકરણ કાળ અવશ્ય થાય છે. પ્રાગભાવ અને ધ્વંસનો અનાધારકાળ તે પ્રતિયોગીનો આધારકાળ છે એ નિયમ છે. એ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી, નાશના પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ અનાધારકાળ છે; પ્રાગભાવનો નાશ થઈ ગયો ને ઘટનો ધ્વંસ થયો નથી, એટલે ઘટધ્વંસનો જે અનાધારકાળ તે ઘટનો આધારકાળ છે. હવે બે ઘટના ધ્વંસનો ધ્વંસ માનીએ તો ઘટધ્વંસના ધ્વંસનો જે અધિકરણકાળ તે ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટધ્વંસનો અનાધાર થઈ જવાથી, ઘટનો આધાર થવો જોઈએ, એમ ધ્વંસનો ધ્વંસ માનતાં પ્રતિયોગીનું ઉન્મજ્જન (ઉત્પત્તિ) થઈ જોઈએ. એ જ માટે પ્રાગભાવને અનાદિ માને છે. બે સાદિ માને તો પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિના પૂર્વેનો કાળ પ્રાગભાવ તેમ ધ્વંસનો અનાધાર હોવાથી પ્રતિયોગીનો આધાર થવા જશે. માટે પ્રાગભાવ અનાદિ સાંત છે; ધ્વંસ અનંત સાદિ છે. બૂતક્ષાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાલને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ જાણવો; જે કોઈ વાર હોય તે સામયિકાભાવ કહેવાય છે. વાયુને વિષે રૂપ કોઈ વાર પણ હોતું નથી માટે વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટ કરતાં ઈતર પદાર્થોથી ઘટનો જે ભેદ તે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. સામયિકાભાવ સાદિ સાંત છે, અન્યોન્યાભાવ અને અત્યંતાભાવ ઉભય અનાદિ અનંત છે. આ પ્રકારે અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે.

પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવ છે. આવી પ્રતીતિથી પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવની સિદ્ધિ થાય નહિ, પણ ‘કપાલને વિષે ઘટ થશે’ એવી પ્રતીતિ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે થાય તો તેનો વિષય પ્રાગભાવ છે. ‘ઘટનો ધ્વંસ થશે’ એવી પ્રતીતિનો વિષય ધ્વંસાભાવ છે. આ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિના પહેલાંના કાળમાં કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ અને પ્રાગભાવ બંને છે; તેમાં ‘કપાલને વિષે ઘટ નથી’ એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ છે તે છે, અને ‘કપાલને વિષે ઘટ થશે’ એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે તે છે. તે જ રીતે મોગરી આદિ વડે કપાલને વિષે ઘટનું અદર્શન થાય તે કાલે ‘કપાલને વિષે ઘટનો ધ્વંસ થશે’ એવી બે પ્રકારની પ્રતીતિ થાય છે, તેમાં પ્રથમ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનો અત્યંતાભાવ છે ને બીજી પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે. આ પ્રકારે નવીન મતામાં પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ નગ્ન્યજ્ઞન્ય પ્રતીતિના વિષય નથી, એટલે (અભાવનું બે) પ્રથમ લક્ષણ (તે) પ્રાચીન મતાનુસારી છે, ને દ્વિતીય લક્ષણ છે તે ઉભયમતાનુસારી છે, માટે તે જ યોગ્ય છે.

૬૫ : અભાવનું દ્વિતીય લક્ષણ

સંબંધ અને સાદૃશ્યથી ભિન્ન એવો બે અન્યસાપેક્ષ પ્રતીતિનો વિષય તે અભાવ કહેવાય. આ પ્રમાણે દ્વિતીય લક્ષણ છે. ‘ભૂતળમાં ઘટ નથી’ આ પ્રતીતિના વિષય પ્રાગભાવ અને ધ્વંસાભાવ નહિ; કેમ કે એ બંને અભાવ તો પ્રતિયોગીના ઉપાદાનમાં રહે છે ને ઘટાભાવના પ્રતિયોગી ઘટનું ઉપાદાન ભૂતળ નથી એટલે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય એ બે અભાવ નથી. અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ નિત્ય છે, ને ‘ભૂતળમાં ઘટાભાવ’ તે તો અનિત્ય છે; ભાવે ઘટનો સામયિકાભાવ એ જ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. ‘વાયુને વિષે રૂપ નથી’ એ પ્રતીતિનો વિષય કેવળ અત્યંતાભાવ જ છે, અનંત હોવાથી પ્રાગભાવ વિષય નથી, અનાદિ હોવાથી પ્રધ્વંસાભાવ વિષય નથી, સર્વદા હોવાથી સામયિકાભાવ વિષય નથી, અથોત્ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવ જ છે. તેમ જ ‘વાયુ રૂપવાન નથી’ એ પ્રતીતિનો વિષય અન્યોન્યાભાવ છે; કેમ કે ઉક્ત પ્રતીતિથી વાયુ અને રૂપવાળો (કોઈ પદાર્થ) એ બેનો ભેદ સમજાય છે. એમ જ ‘ઘટ ઘટ નથી’ એ પ્રતીતિનો વિષય પણ અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવ -

૬૬ : અન્યોન્યાભાવ

અભેદનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે. ‘ઘટ પટ નથી’ એમ કહેવાથી ઘટથી પટનો અભેદ છે એ વાતનો નિષેધ થાય છે, એટલે ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ તે ઘટ ને પટનો અન્યોન્યાભાવ છે. નકારશબ્દ વિના જેમાં જે પ્રતીત થાય તેનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે; જેમ નકારવિના ‘ઘટ પટ (છે)’ એ વાક્યથી, ‘નીલ ઘટ’ ઇત્યાદિક વાક્યોની પેઠે, પટથી ઘટનો અભેદ કે ઘટથી પટનો અભેદ પ્રતીત થાય છે. એ અભેદનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે, પરંતુ થોડોક ફેર છે. જે પદ સાથે નકારશબ્દ નો સંબંધ હોય, તે પદના અર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે, જેમ કે ‘ઘટ પટ નથી’ એ વાક્યમાં ‘પટ’-પદ સાથે નકારનો સંબંધ છે, એટલે ઘટથી પટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે; ને ‘પટ ઘટ નથી’ એ વાક્યમાં નકારશબ્દનો સંબંધ ઘટ સાથે છે; માટે પટથી ઘટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે. આમ હોવાથી જ ‘ઘટ પટ નથી’ એ વાક્યથી જે અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે તેનો અનુયોગી ઘટ છે, ને પ્રતિયોગી પટ છે; તેમ જ ‘પટ ઘટ નથી’ એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અન્યોન્યાભાવનો અનુયોગી પટ છે ને પ્રતિયોગી ઘટ છે. જેને વિષે અભાવ હોય તે તે અભાવનું અનુયોગી કહેવાય અને જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી કહેવાય.

અહીં શંકા થાય છે કે જેનો નિષેધ કરાય તેનો અભાવ કહેવાય છે ને તે જ અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે. પૂર્વે એમ પણ કહ્યું કે, ‘ઘટ પટ નથી’ એ વાક્યમાં ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ, ને ‘પટ ઘટ નથી’ એ વાક્યમાં પટથી ઘટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ. ત્યારે ‘ઘટ પટ નથી’ એ વાક્યથી પ્રતીત થતો જે અભાવ તેનો પ્રતિયોગી પટનો અભેદ છે, પટ નહિ; તેમ જ ‘પટ ઘટ નથી’ એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટનો અભેદ છે, ઘટ નહિ. એટલે એ બે વાક્યમાં અભેદનો નિષેધ કહેતાં, પટ અને ઘટને વિષે પ્રતિયોગિતા કહી છે તેની સાથે વિરોધ આવશે.

એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : અભેદ એવું અસાધારણધર્મનું નામ છે. જે આપણા પોતાના વિના કોઈ પણ પદાર્થને વિષે રહે નહિ, કેવળ આપણા પોતામાં જ રહે, તે તેનો અસાધારણધર્મ કહેવાય.

અલેદ ઘટમાં જ રહે છે, અન્યમાં નહિ, એટલે ઘટનો અલેદ ઘટનો અસાધારણધર્મ છે. એ અસાધારણધર્મરૂપ અલેદ જ સકળ પદાર્થોનો પોતાને વિષે સંબંધ છે; ને એમ પદાર્થભાવનો અસાધારણધર્મરૂપ અલેદસંબંધ પોતપોતાના સ્વરૂપને વિષે રહે છે. જે પદાર્થનો જે સંબંધ જેમાં હોય તે પદાર્થ તે સંબંધથી તેમાં રહે છે એમ કહેવાય. જેમ કે ઘટનો સંયોગસંબંધ ભૂતળ સાથે હોય તો સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટ રહે છે એમ કહેવાય છે; અર્થાત્ ઘટનો ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધ છે, અને સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટાભાવ છે, એ બે વાતમાં કાંઈ પણ અર્થલેદ નથી. એ જ રીતે સંયોગસંબંધથી ભૂતળને વિષે ઘટાભાવ છે, અથવા ભૂતળને વિષે ઘટસંયોગનો અભાવ છે એમ કહેવામાં પણ અર્થ એકનો એક જ છે, ત્યારે ઘટને વિષે અલેદસંબંધથી ઘટાભાવ અને ઘટના અલેદસંબંધનો ઘટને વિષે અભાવ, એ બે સમનિયત* હોવાથી એકનાં એક જ છે. સમનિયત અભાવોનો લેદ થતો નથી. જેમ કે ઘટત્વાત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ ઉભય ઘટથી ભિન્ન એવા સકળ પદાર્થોને વિષે રહે છે, એટલે સમનિયત છે, ને તેથી પરસ્પરથી ભિન્ન નથી પણ એક જ અભાવના ઘટત્વાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ એવા બે ધર્મ છે, ને એક જ અભાવનાં ઘટત્વ અને ઘટ ઉભય પ્રતિયોગી છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી જે અભાવનું પ્રતિયોગી ઘટત્વ છે તે જ અભાવનો, ઘટાન્યોન્યાભાવરૂપથી, ઘટ પણ પ્રતિયોગી છે. જે રીતે એક જ અભાવનાં રૂપલેદથી બે પ્રતિયોગી છે, તે જ રીતે રૂપલેદથી, એક જ અભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ† પણ બે છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય છે અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વરૂપથી પણ એ જ

* સરખા પ્રદેશવાળા એવો સામાન્ય અર્થ જાણવો. ગોત્વ અને ગોવ્યક્તિમાત્ર એ ઉભય સમનિયત છે એમ હિદાદરણુ આપી શકાય. કેઈ વસ્તુનો અસાધારણધર્મ તેનો સમનિયત છે એમ કહેવાય. તેમ જ આ બે વાક્યનો અર્થ સમાનપ્રદેશવાળો છે અર્થાત્ તે બે વાક્ય સમનિયત છે.

† પ્રતિયોગીનો જે અધિકરણમાં અભાવ હોય તેની સાથે જેવો સંબંધ હોય તેને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહે છે એમ સ્થૂળ રીતે સમજી શકાય. અવચ્છેદક તે કહેવાય કે જેનો અને અવચ્છેદનો નિયત સંબંધ હોય; જેમ ઘટ અને ઘટત્વનો; ઘટત્વાભાવ ઘટને વિષે કહેવા જતાં ઘટત્વ એ જાત છે તેનો પટવ્યક્તિ સાથે સમવાયસંબંધ ગણાવો જોઈ એ એટલે ઘટને વિષે ઘટત્વાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય કહેવાશે.

અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદસંબંધ સમવાય છે. આ પ્રકારે ઘટાદિક સકલ પદાર્થોને વિષે ઘટાલેદનો અત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ બે એક જ છે, ને તે એક અભાવના ઘટાલેદાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ બે ધર્મ છે. ઘટાલેદાત્યંતાભાવત્વરૂપથી તે અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટાલેદ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સ્વરૂપસંબંધ^x છે. ઘટાન્યોન્યાભાવત્વરૂપથી તે જ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અલેદસંબંધ છે. એ અલેદસંબંધ તે જ તાદાત્મ્ય, તદ્વ્યવસ્થિતત્વ ઇત્યાદિ નામથી કહેવાય છે. આમ જોતાં ઘટના અલેદનો નિષેધ કહેવારૂપ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે એ કહેવું સલાવે છે, એમા કશો વિરોધ નથી.

આ બધાનો નિષ્કર્મ એવો છે કે, જે વાક્યથી, નકારશબ્દ વિના, જે પદાર્થને વિષે, જે સંબંધથી, જે પદાર્થ પ્રતીત થાય, નકારશબ્દ સહિત તે વાક્યથી, તે પદાર્થને વિષે, તે સંબંધથી, તે પદાર્થનો નિષેધ પ્રતીત થાય છે; જેમ કે ‘નીલઘટ’ આ વાક્યથી, ઘટપદાર્થને વિષે, અલેદસંબંધથી, નીલ પદાર્થ પ્રતીત થાય છે, કેમ કે અલેદ સંબંધથી, નીલવિશિષ્ટ ઘટ છે; એ વાક્યનો અર્થ આ પ્રકારનો થયો. નકાર સહિત વાક્ય એમ થાય : ‘ઘટ નીલ નથી.’ એ વાક્યથી અલેદ સંબંધે કરીને નીલનો નિષેધ ઘટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એ જ રીતે ‘ઘટપટ છે’ એ વાક્યથી પણ નકારશબ્દ વિના, પટપદાર્થને વિષે અલેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે; કેમ કે જ્યાં બે પદ સમાન-વિભક્તિવાળાં હોય ત્યાં એક પદાર્થને વિષે અલેદસંબંધથી બીજો પદાર્થ પ્રતીત થાય છે એવો નિયમ છે. ‘નીલઘટ’ એ વાક્યની પેઠે ‘ઘટ પટ’ એ વાક્યમાં પણ બન્ને પદ સમાનવિભક્તિવાળા છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, ‘ઘટ પટ’ એ વાક્યથી પણ પટપદાર્થને વિષે અલેદ સંબંધથી ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે. યદ્યપિ અલેદસંબંધથી ઘટપદાર્થને વિષે ઘટપદાર્થ સંભવે નહિ, તથાપિ એક પદાર્થને વિષે અલેદસંબંધથી, અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ કરાવનાર સામગ્રી સમાનવિભક્તિ છે, ને તે ‘ઘટ પટ’ એ વાક્યમાં પણ છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, એ વાક્યથી પટપદાર્થને વિષે, અલેદસંબંધથી, ઘટ પ્રતીત થાય છે, પરંતુ પટ-પદાર્થને વિષે, અલેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થશે, પ્રમા નહિ થાય, એટલે નકારશબ્દ વિના એક પદાર્થને વિષે જે સંબંધથી અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ વા પ્રમારૂપ થાય ત્યાં

^x અભાવના સંબંધને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે.

નકારશબ્દ મેળવતાં તે એક પદાર્થને વિષે, તેજ સંબંધથી, તે અન્ય પદાર્થનો નિષેધ થાય છે. આ રીતે એક પદાર્થને વિષે અલેક્ષસંબંધથી અન્ય પદાર્થનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે.

૬૭ : નવીન રીતિ અનુસાર સંસર્ગાભાવ

એનાથી ભિન્ન જે અભાવ તેને સંસર્ગાભાવ કહે છે. સંસર્ગાભાવ પ્રાચીનમતાનુસાર ચાર પ્રકારનો છે. અનાદિસાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ રહે છે. ઘટના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, તેના ઉપાદાનકારણરૂપ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. કપાલની ઉત્પત્તિથી પણ પ્રથમકાળમાં કપાલના ઉપાદાનકારણને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. એ રીતે સૃષ્ટિ થતાં પહેલાં ઘટારંભ જે પરમાણુસમુદાય તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. પરમાણુ અને ઘટની વચ્ચે દ્વયભુકાદિ કપાલપર્યંત થાય છે તે બધા અવયવી છે. તે સર્વનો પ્રાગભાવ સૃષ્ટિ થતા પહેલાં પરમાણુને વિષે રહે છે. આ રીતે પ્રાગભાવ અનાદિ એટલે ઉત્પત્તિરહિત છે, તેમ જ સાંત એટલે અંતરાળો છે. અંત એટલે ધ્વંસ, જેને નાશ કહે છે. જે ઘટની ઉત્પત્તિની સામગ્રી તેનાથી ઘટના પ્રાગભાવનો અંત આવે છે; અર્થાત્ ઘટના પ્રાગભાવનો અંત ઘટરૂપ જ છે. ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટથી ભિન્ન નથી. અહીં શંકા થાય છે કે પ્રધ્વંસાભાવ તો અનંત છે અને ઘટ સાંત છે, ત્યારે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટરૂપ કહેતાં પ્રધ્વંસાભાવ સાંત થઈ જશે, ને પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ નિયમનો ભંગ થશે. તેનું સમાધાન એ છે કે ધ્વંસ, નાશ, અંત, એ બધા પર્યાયશબ્દ છે, ને ધ્વંસ બે પ્રકારનો છે; એક તો ભાવપદાર્થના નાશરૂપ ધ્વંસ અને બીજો અભાવના નાશરૂપ ધ્વંસ. ભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો અભાવરૂપ થાય છે, ને તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે છે; જેમ કે ઘટાદિ ભાવપદાર્થનો ધ્વંસ અભાવરૂપ છે, તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે છે. પણ અભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો ભાવરૂપ થાય છે, ને તેને ધ્વંસ, પ્રધ્વંસ, આદિ નામ અપાય છે, પણ તે પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવપદાર્થ છે, ને તેના નાશરૂપ-ધ્વંસ જે ઘટ તે ભાવરૂપ છે એને પ્રધ્વંસાભાવ કહેતા નથી, પણ ઘટના પ્રાગભાવના નાશરૂપ ઘટને સ્વપ્રાગભાવનો ધ્વંસ કે પ્રધ્વંસ જ કહે છે. આ રીતે ધ્વંસ બે પ્રકારનો થાય છે. એમાં જે ભાવરૂપ

ધ્વંસ તે તો સાંત છે, પરંતુ અભાવરૂપ જે ધ્વંસ તે અનંત છે. એટલે ઘટના પ્રાગભાવનો ઘટરૂપ જે ધ્વંસ તે સાંત છે, ને તેથી પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ વાતમાં બાધ આવતો નથી. આમ અનાદિ સાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. અનાદિ અભાવ તો અત્યંતાભાવ પણ છે, પરંતુ તે સાંત નથી, અને સાંત અભાવ સામયિકાભાવ પણ છે, પરંતુ તે અનાદિ નથી વેદાંતસિદ્ધાંતમાં અનાદિ અને સાંત તો માયા છે, તે અભાવે નથી, પણ ભાવરૂપ છે, કેમ કે જગતનું ઉપાદાનકારણ છે. જો માયા અભાવરૂપ હોય તો તેની ઉપાદાનકારણતા થાય નહિ; કેમ કે ઘટાદિકનાં ઉપાદાનકારણ કપાલાદિક તે ભાવરૂપ જ પ્રસિદ્ધ છે ને અભાવ તો કોઈનો પણ ઉપાદાનકારણ થતો નથી. એટલે માયા અભાવરૂપ નહિ, પણ ભાવરૂપ છે. યદ્યપિ માયા ભાવ તથા અભાવથી વિલક્ષણ હોઈ અનિર્વચનીય છે, એટલે ભાવરૂપતા પણ માયા વિષે સંભવશે નહિ, તથાપિ માયા અભાવરૂપ નથી, એમ કહેવાથી પ્રાગભાવના લક્ષણમાં અભાવપદનો પ્રવેશ હોવાથી માયાને વિષે પ્રાગભાવનું લક્ષણ બંધ નહિ એ હેતુ છે ને માયા અભાવરૂપ નથી એમ કહેવાનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. ત્રણે કાળને વિષે જેનો બાધ ન થાય તે પરમાર્થ સત્ કહેવાય. જે ભાવ તે તો બ્રહ્મ છે, માયા નથી, કેમ કે જ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે માયાનો બાધ થાય છે. એટલે પરમાર્થ સત્સ્વરૂપ જે ભાવ તે માયા નથી, તથાપિ વિધિમુખપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે પણ સત્ કહેવાય છે ને ભાવ પણ કહેવાય છે, તેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ પણ કહેવાય છે; ને નિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા માયામાં નથી, એટલે તે ભાવરૂપ ગણાય છે.

યદ્યપિ માયા, પ્રકૃતિ, અવિદ્યા, અજ્ઞાન, એ શબ્દો પર્યાય છે, અને અવિદ્યા તથા અજ્ઞાન એ શબ્દોમાં અકાર નિષેધનો વાચક છે, એટલે તેમના પર્યાયરૂપ જે માયાશબ્દ તે પણ નિષેધમુખ પ્રતીતિનો વિષય થવાથી અભાવરૂપ જ ગણાવો જોઈ એ, તથાપિ અકારનો કેવળ નિષેધરૂપ જ અર્થ નથી, પણ વિરોધી ભેદવાન, અલ્પ છત્યાદિ અર્થો પણ છે. જેમ કે અધર્મ શબ્દમાં અકારનો અર્થવિરોધી છે; ને ધર્મવિરોધી છે, ને ધર્મવિરોધી તે અધર્મ કહેવાય છે. ‘અગ્રાક્ષણ’ આચાર્ય ન થઈ શકે’ એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ ભેદવાન એટલો થાય છે, ને ગ્રાક્ષણથી ભિન્ન તે આચાર્ય ન થઈ શકે એવો અર્થ નીકળે છે. ‘અનુદસ કન્યા’ એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ અલ્પ છે,

કન્યા અલ્પ ઉદરવાળી છે એટલો વાક્યાર્થ છે. જેમ આ ત્રણે સ્થાનમાં અકારનો નિષેધ અર્થ નથી, પણ વિરોધી અર્થ છે, તેમ જ માયાનો જ્ઞાન સાથે વધ્યઘાતક ભાવરૂપ વિરોધ છે, એટલે તે અજ્ઞાન કહેવાય છે. માયા વધ્ય છે, જ્ઞાન ઘાતક છે. વેદાન્તવાક્યજન્ય જ્ઞાનાકાર વૃત્તિને વિધા કહે છે, ને તે માયાની વિરોધિની છે એટલે તે અવિધા કહેવાય છે. અજ્ઞાન અને અવિધા એ શબ્દનો વાચ્યાર્થ માયા છે, તે પણ અકારનો વિરોધી એવો અર્થ થવાથી માયા ભાવરૂપ જ છે. ભાવરૂપ સતે પણ ગ્રહણની પેઠે પરમાર્થ સત્ નથી, માત્ર વિધિમુખ પ્રતીતિની વિષય હોવાથી વ્યાવહારિક સત્રૂપ છે.

પ્રાગભાવના લક્ષણમાં ‘અભાવ’ પદ ન હોત તો માયાને વિષે લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાત. માયા અનાદિ છે ને સાંત છે. (એટલે અનાદિ સાંત જે પ્રાગભાવ તેની અતિવ્યાપ્તિ માયામાં થાત, પણ પ્રાગભાવ અભાવ છે ને માયા ભાવ છે, એટલે અતિવ્યાપ્તિનો સંભવ નથી.) અનાદિ સાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ છે. આદિ અનંત જે અભાવ તે પ્રધ્વંસાભાવ છે. ઘટાદિકનો ધ્વંસ મુદ્ગરાદિકથી થાય છે એટલે તે આદિ છે ને અનંત છે; એ માટે તો યુક્તિ આગળ કહેવાઈ ગઈ છે. અનંત એવો જે અભાવ હોય તેને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે તો અત્યંતાભાવમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય, માટે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં ‘સાદિ’ પદ મૂકવું પડે છે. અત્યંતાભાવ સાદિ નથી, અનાદિ છે. સાદિ અભાવને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે તો સાદિ અભાવ સામયિકાભાવ પણ છે એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ આવે. પણ સામયિકાભાવ અનંત નથી, સાંત છે; એટલે સાદિ અને અનંતને પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાથી તે દોષ અટકે છે. પણ સાદિ અને અનંત પ્રધ્વંસાભાવ એમ કહેતાં પાછી મોક્ષને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે; કેમ કે મોક્ષ થાય છે માટે તે સાદિ છે, ને મુક્તને ફરી સંસાર થતો નથી માટે તે અનંત છે. પરંતુ મોક્ષ ભાવરૂપ છે, અભાવરૂપ નથી; એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં પણ ‘અભાવ’ પદનો પ્રવેશ જોઈ એ. અથવા એમ પણ કહી શકાય કે અજ્ઞાન અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ તેને મોક્ષ કહે છે, ને નિવૃત્તિ એ નામ ધ્વંસનું છે એટલે મોક્ષ પણ અભાવરૂપ છે; એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં અભાવપદ ન નાખતાં પણ મોક્ષને વિષે લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થવારૂપ દોષ નથી; કેમ કે અલક્ષ્યને વિષે લક્ષણ જાય તો અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાન તથા તેના

કાર્યની નિવૃત્તિ એ રૂપ જે મોક્ષ તે તો સ્પષ્ટ રીતે લક્ષ્ય જ છે, (એટલે અતિવ્યાસિ થતી જ નથી.) જેટલા જેટલા નાશ છે તે સર્વ પ્રધ્વંસાભાવલક્ષણના લક્ષ્ય છે; ને કાર્યસહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિરૂપ જે મોક્ષ તે નાશમાં જ અંતર્ભૂત છે. આ પ્રકારનું સમાધાન યદ્યપિ ઠીક છે; તથાપિ કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ થાય છે એ નિયમ છે. અજ્ઞાન અને તેનું કાર્ય એ સર્વ કલ્પિત છે, એટલે તેની નિવૃત્તિ, તે સર્વનું અધિષ્ઠાન જે બ્રહ્મા તેરૂપ થવાની; એટલે મોક્ષ અભાવરૂપ નહિ, પણ બ્રહ્મરૂપ હોવાથી, ભાવરૂપ થયો, તે તેને વિષે પ્રધ્વંસાભાવનું લક્ષણ જાય તો અતિવ્યાસિ થાય, માટે આદિ અને અનંત એવો જે ‘અભાવ’ તે પ્રધ્વંસાભાવ એમ પ્રધ્વંસાભાવનું લક્ષણ અભાવપદ સહિત કરવું જોઈ એ.

ઉત્પત્તિ અને નાશવાળો જે અભાવ તે સામયિકાભાવ છે. જ્યાં કોઈ કાળે પદાર્થ હોય ને કોઈ કાળે ન હોય, ત્યાં પદાર્થશૂન્ય કાળને વિષે તે પદાર્થનો સામયિકાભાવ છે એમ કહેવાય. જેમ કે ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિક કોઈકાળે હોય છે, કોઈ કાળે નથી હોતાં; ત્યારે ઘટશૂન્યકાલ સંબંધી ભૂતલાદિકને સામયિકાભાવ છે. સમયવિશેષને વિષે જિપજે ને સમય-વિશેષને વિષે નષ્ટ થાય, તે સામયિકાભાવ કહેવાય છે. ભૂતજથી ઘટને અન્ય દેશમાં લઈ જઈએ તો ઘટનો ભૂતજને વિષે અભાવ થાય છે, ને તે જ ભૂતજમાં પાછો ઘટને લાવીએ તો ઘટનો અભાવ ભૂતજમાથી નષ્ટ થાય છે. આ પ્રકારે સામયિકાભાવ ઉત્પત્તિ અને નાશવાળો છે. ઉત્પત્તિવાળો અભાવ તો પ્રધ્વંસાભાવ પણ છે, પણ તેને વિષે અતિ-વ્યાસિ ન થાય તેટલા માટે સામયિકાભાવને નાશવાળો કહ્યો છે. પ્રધ્વંસાભાવ યદ્યપિ ઉત્પત્તિવાળો છે તથાપિ નાશવાળો નથી. નાશ વાળા અભાવને સામયિકાભાવ કહેતાં પ્રાગભાવમાં અતિવ્યાસિ થાય માટે સામયિકાભાવના લક્ષણમાં ઉત્પત્તિપદ નાખ્યું છે. પ્રાગભાવનો નાશ થાય છે, પણ અનાદિ હોવાથી તેની ઉત્પત્તિ થતી નથી. સામયિકાભાવના લક્ષણમાં ઉત્પત્તિ અને નાશ પદ રાખી, અભાવ પદ ન નાખે, તો ઘટાદિકને વિષે અતિવ્યાસિ થશે; કેમ કે ઘટાદિક ભૂત ભૌતિક અનંત પદાર્થ પણ ઉત્પત્તિ અને નાશવાળાં છે. પણ અભાવ પદ નાખવાથી, ઘટાદિક જે ભાવરૂપ છે તેને વિષે સામયિકાભાવની અતિવ્યાસિ થશે નહિ. આ પ્રકારે ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકની ઉત્પત્તિ અને નાશવાળો જે અભાવ તે સામયિકાભાવ છે.

અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન અને ઉત્પત્તિશૂન્ય તથા નાશશૂન્ય જે અભાવ તે અત્યંતાભાવ છે. જ્યાં કોઈ પદાર્થ કોઈ પક્ષ કાળને વિષે હોય નહિ ત્યાં તેનો અત્યંતાભાવ કહેવાય. જેમ કે વાયુને વિષે રૂપ કોઈ પક્ષ કાળને વિષે નથી, એટલે ત્યાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે. ગંધ પક્ષ વાયુમાં સર્વદા હોતો નથી, તેથી ગંધનો પક્ષ વાયુમાં અત્યંતાભાવ છે. સ્નેહગુણ કેવળ જળમાં જ રહે છે, અન્યમાં કદી રહેતો નથી, એટલે જળ વિના અન્ય પદાર્થને વિષે સ્નેહનો અત્યંતાભાવ છે. આત્માને વિષે રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ કદી પક્ષ રહેતા નથી; એટલે તેમનો આત્માને વિષે અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વી અને જળમાં રસ રહે છે, અન્યમાં કદી રહેતો નથી, માટે પૃથ્વી તથા જળથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે રસનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વીત્વજાતિ કેવળ પૃથ્વીમાં રહે છે, જળાદિકમાં રહેતી નથી, માટે જળાદિકમાં પૃથ્વીત્વજાતિનો અત્યંતાભાવ છે. આદ્યભુભિન્ન ક્ષત્રિયાદિકમાં આદ્યભુત્વ કદી રહેતું નથી, એટલે ક્ષત્રિયાદિકને વિષે આદ્યભુત્વનો અત્યંતાભાવ છે. આકાશ, કાળ, દિશા, આત્મા એ વ્યાપક છે, તેમને વિષે કદાચિ પક્ષ ક્રિયા થઈ શકે નહિ, એટલે એ સર્વને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વી, જળ, તેજ, પવન, મન, એટલાંને વિષે તો ક્રિયા કદાચિત્ થાય છે, કદાચિત્ નથી થતી; માટે તે બધાં નિષ્ક્રિય હોય ત્યારે તેમને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ કહેવાય નહિ તેમ સામયિકાભાવ પક્ષ કહેવાય નહિ; કારણ કે સામયિકાભાવ તો દેવેન દ્રવ્યનો જ થઈ શકે છે, ક્રિયાનો નહિ, એ વાત આગળ કરીશું (ને અત્યંતાભાવ તો ત્રિકાલિક અભાવને કહે છે એટલે તે પણ ન થાય). માત્ર પૃથ્વી આદિક પાંચને વિષે ક્રિયાનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ જ કદી શકાય.

૬૮ : સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ

આ પ્રકારે ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિ હોય. કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સર્વત્ર સામયિકાભાવ થાય છે, અત્યંતાભાવ નહિ; કેમ કે અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, એટલે જ્યાં પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અભાવ હોય નહિ, પણ અભાવનો અભાવ હોય. ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિ હોય કદાચિત્ ન હોય ત્યાં અત્યંતાભાવ માનીએ તો અત્યંતાભાવ નિત્ય છે એટલે ઘટકાળમાં પણ ઘટનો અત્યંતાભાવ હોવાથી અત્યંતાભાવને પોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ થશે નહિ, માટે ભૂતલાદિકમાં

ઘટાદિકનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ હોય છે, ને ઘટરૂપ પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ થતાં કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહેતો નથી ને નાશ પામી જાય છે, ને પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ થાય છે, તેમ કપાળને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ થાય ત્યારે ઘટ રહેતો નથી; ને રહે તેટલી વાર તો કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ થતો નથી, એટલે પ્રધ્વંસાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ જ છે. તે જ રીતે ભૂતલાદિક વિષે સંયોગ સંબંધી ઘટાદિક રહે ત્યાં સુધી તો ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો સામચિકાભાવ રહેતો નથી, પણ જેટલો સમય ઘટાદિકપ્રતિયોગી ભૂતલાદિકને વિષે ન હોય તેટલો સમય સામચિકાભાવ રહે છે. ઘટાદિક-પ્રતિયોગી આવતાં સામચિકાભાવનો નાશ થાય છે, ને વળી ઘટને દ્વર કરતાં સામચિકાભાવ પેદા થાય છે, માટે જ સામચિકાભાવને ઉત્પત્તિ તથા નાશ માન્યાં છે. આમ સામચિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ છે.

જેમ પ્રાગભાવાદિનો પોતપોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, તેમ અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો જોઈએ. પણ જે સર્વે અભાવોનો પોતપોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ હોય તો જે કાલે ભૂતળને વિષે ઘટ છે તે કાળે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ ભૂતળને વિષે થાય નહિ. ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો ઘટવાળા ભૂતળને વિષે રહે છે; કેમ કે અન્યોન્યાભાવ એવું લેહનું નામ છે, એને જ અતિરિક્તતા, ભિન્નતા, જુદાપણું કહે છે. ઘટવાળું જે ભૂતળ તે ઘટસ્વરૂપ નથી, પણ ઘટથી અતિરિક્ત છે, ઘટથી ભિન્ન છે, ઘટથી જુદું છે. આ રીતે ઘટવાળા ભૂતળને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે; એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટ-રૂપ પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, તેમ જ ઘટાદિકના અન્યોન્યાભાવનો (પોતાના પ્રતિયોગી) ઘટાદિકથી વિરોધ નથી. આમ હોવાથી સર્વે અભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો એ સંભવતું નથી; માત્ર કેટલાક અભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, કેટલાકનો નથી. પ્રાગભાવાદિકના દૃષ્ટાંતથી, અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સાધીએ તો અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી, અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ

સાધી શકાયે. એટલે ઘટના અન્યોન્યાભાવની પેઠે, ઘટનો અત્યંતાભાવ પણ ઘટના અધિકરણ વિષે જ સંભવે છે.

તથાપિ એમ કહેવું જ યોગ્ય છે કે, ઘટના અધિકરણને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. અભાવના બે ભેદ છે : એક અન્યોન્યાભાવ ને બીજો સંસર્ગાભાવ. સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, ને એમ અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. અભાવત્વધર્મ એ સર્વને સમાન છે, અને વિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા પણ સર્વને સમાન છે; તથાપિ અન્યોન્યાભાવ કરતાં અતુર્વિધ સંસર્ગાભાવની અનેક પ્રકારે વિલક્ષણતા છે. જે વાક્યમાં પ્રતિયોગી અને અનુયોગીનાં બોધક ભિન્નવિભક્તિ વાળાં પદ હોય, તે વાક્યમાં સંસર્ગાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. જેમ કે ઉત્પત્તિપૂર્વે ‘કપાલમાં ઘટ નથી’ એ વાક્યમાં અનુયોગીબોધક કપાલ-પદ સમ્બન્ધિત છે અને પ્રતિયોગીબોધક ઘટ-પદ પ્રથમાંત છે, ત્યાં પ્રાગભાવની પ્રતીતિ થાય છે. એમ જ મોગરી આદિથી ઘટનું અદર્શન થતાં એ જ વાક્યથી ઘટના ધ્વંસાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. ‘વાયુમાં રૂપ નથી’ એ વાક્યથી વાયુને વિષે રૂપના અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં પણ અનુયોગીબોધક વાયુ-પદ સમ્બન્ધિત છે, અને પ્રતિયોગીબોધક રૂપ-પદ પ્રથમાંત છે. ‘ભૂતલે ઘટ નથી’ એ વાક્યજન્ય પ્રતીતિનો વિષય સામયિકાભાવ છે, ત્યાં પણ અનુયોગીબોધક ભૂતળ-પદ સમ્બન્ધિત છે, પ્રતિયોગીબોધક ઘટ-પદ પ્રથમાંત છે. ‘ભૂતળ ઘટ નથી’ એ વાક્યથી ભૂતળને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે, ત્યાં અનુયોગીબોધક ભૂતળ-પદ અને પ્રતિયોગીબોધક ઘટ-પદ બન્ને પ્રથમાંત છે. આ પ્રકારે બેતાં ભિન્નવિભક્તિવાળાં પદથી બનેલા વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા સંસર્ગાભાવને વિષે છે, અને સમાનવિભક્તિવાળાં વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા અન્યોન્યાભાવને વિષે છે. આ રીતે ચાર પ્રકારનો સંસર્ગાભાવ અન્યોન્યાભાવથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળો છે. આમ છે એટલે પ્રાગભાવ ધ્વંસાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ જ સિદ્ધ થયે; એટલે તેમનાથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળા અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ સિદ્ધ થવાનો નથી; પરંતુ સંસર્ગાભાવની અન્યોન્યાભાવથી બીજી પણ વિલક્ષણતા છે.

૬૯ : સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ, અન્યોન્યાભાવનો અવિરોધ

ત્યારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ છે. એક સંસર્ગાભાવના અધિકરણમાં પરસ્પરથી વિરુદ્ધ અન્ય સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. જેમ કે કપાલમાં ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ છે, તો ત્યાં ઘટનો ધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કે સામયિકાભાવ રહેતો નથી. એમ જ ઘટનો ધ્વંસ થાય ત્યારે કપાલમાં પ્રાગભાવાદિ ત્રણે સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. પણ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો કપાલમાં સર્વદા રહે છે. જૂતળને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કોઈ રહે નહિ. વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ રહે છે તો ત્યાં રૂપનો પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ, કે સામયિકાભાવ કોઈ રહેતો નથી; પણ રૂપનો અન્યોન્યાભાવ વાયુમાં રહે છે. આ પ્રકારે ત્યારે સંસર્ગાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે ને અન્યોન્યાભાવનો તેનાથી અવિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવ અન્ય અભાવોથી અવિરુદ્ધ છે, તથાપિ જેમ પ્રાગભાવાદિકનો તેટલાથી પરસ્પર અવિરોધ સિદ્ધ થતો નથી, તેમ જ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ છે એટલાથી કોઈ પણ સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ પણ સિદ્ધ થતો નથી.

૭૦ : પ્રાચીન મતાનુસાર વિરોધાવિરોધ

અભાવોનો પરસ્પર અને પ્રતિયોગીથી જે વિરોધ કે અવિરોધ છે તેનું વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. યદ્યપિ પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ ને પ્રધ્વંસાભાવ બન્ને રહે છે, તથાપિ એક કાલને વિષે બન્ને રહેતા નથી. ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલમાં ઘટ-પ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે રહે છે, મોગરી આદિથી ઘટને ભાંગી નાખતા ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ પણ તેનાં તે જ કપાલને વિષે રહે છે, એટલે પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો વિરોધ નહિ કહેવાય એમ ન ધારવું, કેમ કે એક કાળને વિષે બન્ને રહેતા નથી, ભિન્ન કાળને વિષે રહે છે, એટલે એકલા સહાનવસ્થાન*રૂપ વિરોધ પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો છે. એમ જ અત્યંતાભાવનો પણ તેનાથી વિરોધ માનવો જોઈએ. યદ્યપિ અન્યોન્યાભાવનો કોઈ અભાવથી વિરોધ નથી, કેમ કે કપાલમાં ઘટનો

* એક કાળે સહ નામ સાથે અવસ્થાન નામ રહેલું.

પ્રાગભાવ છે ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પણ છે, ને ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે પણ અન્યોન્યાભાવ છે; તેમજ તંતુમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે, ભૂતજમાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે, તથાપિ સંસર્ગોભાવનો સ્વભાવ એવો છે કે, ચારે પ્રકારના સંસર્ગોભાવમાંથી કોઈ એક સંસર્ગોભાવ જ એક કાલે રહે છે, બીજો રહેતો નથી. જેમ કે ઉત્પત્તિ પૂર્વે ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલમાં રહે છે તે કાલે પ્રધ્વંસાભાવ ત્યાં રહેતો નથી, પ્રધ્વંસાભાવ રહે છે ત્યારે પ્રાગભાવ રહેતો નથી; અને સામયિકાભાવ તથા અત્યંતાભાવ તો ઘટકપાલમાં કદાપિ રહેતા નથી. યદ્યપિ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ કે પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે ઘટનો અત્યંતાભાવ પણ હોય છે; તથાપિ એક પ્રતિયોગીના જે સંસર્ગોભાવ રહેતા નથી એ નિયમ છે. પ્રતિયોગી ભિન્ન હોય તો એક સંસર્ગોભાવ સાથે બીજા સંસર્ગોભાવનો બાધ નહિ. ભૂતજાદિકમાં ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ, પ્રાગભાવ કે ધ્વંસાભાવ રહે નહિ. વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં રૂપના પ્રાગભાવાદિક રહે નહિ.

ભૂતજને વિષે ઘટ કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી રહે છે, પણ કપાલ વિના અન્ય પદાર્થમાં સમવાયસંબંધથી ઘટ કદાપિ રહેતો નથી, એટલે ભૂતજને વિષે સમવાયસંબંધ કરીને ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, અને સંયોગસંબંધથી સામયિકાભાવ છે, તેથી સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી એમ કહી શકાય; પરંતુ સંયોગ સંબંધાવશિષ્ટ ઘટસામયિકાભાવ અને સંયોગસંબંધાવશિષ્ટ ઘટાત્યંતાભાવ તેમનો તો પરસ્પર વિરોધ જ છે; સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવનો વિરોધ નથી (એ વાત ઉપયોગી નથી). ત્યારે નિયમ એવો સિદ્ધ થયો કે ‘જે અધિકરણને વિષે, જે કાળે, જે પદાર્થનો જે સંબંધથી, એક સંસર્ગોભાવ હોય, તે અધિકરણને વિષે તે કાળે, તે પદાર્થનો, તે સંબંધથી અન્ય સંસર્ગોભાવ હોઈ શકે નહિ;’ અન્ય સંબંધથી હોય તો ભલે હોય. જે સંબંધથી જે પદાર્થ જ્યાં ન હોય ત્યાં તે સંબંધથી તે પદાર્થનો તે સંબંધાવશિષ્ટાભાવ ઠહેવાય. ભૂતજને વિષે ઘટ સંયોગ સંબંધથી કોઈ વાર હોય છે, એટલે ભૂતજને વિષે ઘટનો સંયોગ-સંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવ કોઈ વાર પણ બને નહિ, પણ ભૂતજત્વ જાતિને વિષે અને ભૂતજના રૂપાદિક શુદ્ધોને વિષે ઘટ કોઈ વાર પણ સંયોગસંબંધથી રહેતો નથી; કેમ કે જે દ્રવ્યનો સંયોગ થાય પણ દ્રવ્ય અને જાતિ તથા દ્રવ્ય અને શુદ્ધ, તેનો તો સંયોગ થાય જ નહિ,

થાય તોપણ (સમવાય થાય); માટે ભૂતલત્વ જાતિ અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણો તેને વિષે ઘટનો સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્નતાભાવ છે. ભૂતળત્વ અને રૂપાદિકને વિષે ઘટ સમવાયસંબંધથી પણ કોઈવાર રહેતો નથી; કેમ કે કાર્ય દ્રવ્યનો^x પોતાના ઉપાદાનકારણમાં જ સમવાયસંબંધ રહે છે, અન્યત્ર નહિ. ગુણનો સમવાય ગુણી સાથે છે, જાતિનો સમવાય વ્યક્તિ સાથે છે, ક્રિયાનો સમવાય ક્રિયાવાન સાથે છે, અન્ય સાથે ક્યાંય પણ છે નહિ. યદ્યપિ પરમાણુ આદિક નિત્યદ્રવ્યો સાથે ‘વિશેષ’ એ પદાર્થનો સમવાયસંબંધ નૈયાયિકો માને છે, તથાપિ વિશેષપદાર્થ જાતે જ અપ્રસિદ્ધ છે ને તેની કલ્પના કરવાનું પ્રયોજન નથી એ અદ્વૈતત્રયોમા બતાવેલું છે, તેમ દીધિતિકાર શિરોમણિમહાત્માયે^y પણ વિશેષ પદાર્થનું ખંડન જ કહ્યું છે; એટલે ગુણગુણી, જાતિવ્યક્તિ, ક્રિયાક્રિયાવાન અને ઉપાદાનકારણ તથા કાર્યદ્રવ્ય^z એટલાનો જ સમવાયસંબંધ છે, અન્ય કોઈનો નથી. ત્યારે ભૂતળત્વ અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણો તેમનો ને ઘટનો સમવાયસંબંધ કદાપિ નથી, કપાલનો ને ઘટનો જ સમવાયસંબંધ છે, માટે ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલ વિના અન્યસ્થાને ઘટનો સર્વથા સમવાયસંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવ છે; અને ઘટનો કોઈ બીજો સંસર્ગાભાવ તે અત્યંતાભાવની સાથે રહી શકતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રકવંસાભાવ તો કપાલ વિના અન્યત્ર રહેતો નથી, ને સામયિકાભાવ તો ત્યાં જ રહે છે કે જ્યાં જે સંબંધથી કોઈ કાળે પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અન્યકાળે તે સંબંધથી પ્રતિયોગી ન હોય, જ્યાં કોઈ પણ કાળને વિષે જે સંબંધ કરીને પ્રતિયોગી હોય નહિ ત્યાં તે સંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવ જ થાય છે. કપાળ વિના અન્ય પદાર્થોમાં ઘટ કદાપિ પણ સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી, એટલે ઘટના સમવાયસંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવના અધિકરણમાં ઘટનો સમવાયસંબંધાવશ્ચિન્ન સામયિકાભાવ રહેતો નથી.

પણ વધારે વિચાર કરી જોઈએ તો દ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવશ્ચિન્ન સામયિકાભાવ જ અપ્રસિદ્ધ છે; કેવળ સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન સામયિકાભાવ જ દ્રવ્યનો પ્રસિદ્ધ છે. નિત્યદ્રવ્ય જે છે તે કોઈને વિષે

^x ઘટાદિક જે અંત્યાવયવી, જેનાથી અન્ય કાંઈ બિપજવાનું નથી તે.

^z એને જ આપણે જે અવયવ અને અવયવીનો સમવાયસંબંધ કહી આવ્યા છીએ તે રૂપે સમજવું.

સમવાયસંબંધ રાખતાં નથી, એટલે નિત્યદ્રવ્યનો તો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે, નિત્યદ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ક્યાંય પણ નથી. જે કાર્યદ્રવ્ય તેનો પોતાના ઉપાદાનકારણને વિષે પ્રાગભાવ અથવા પ્રધ્વંસાભાવ થાય છે, ત્યાં સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ રહેતો નથી. અને પોતાના ઉપાદાનકારણ વિના અન્ય પદાર્થોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય જે સમવાયસંબંધથી કદાચિત્ પણ રહેતું હોય, કદાચિત્ ન રહેતું હોય તો તેનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થાય, પણ ઉપાદાનથી અન્યત્ર કાર્યદ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતું નથી, એટલે ઉપાદાનથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે કાર્યદ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ સંભવતો જ નથી; માત્ર સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતભાવ જ સંભવે છે. આ રીતે દ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ જ કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

શુભ્ર અને ક્રિયા પણ જે દ્રવ્યને વિષે સમવાયસંબંધથી ઊપજે અથવા પછી નષ્ટ થાય તે દ્રવ્યને વિષે તેમનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ન કહેવાય, પણ પ્રથમ પ્રાગભાવ અને પછી પ્રધ્વંસાભાવ જ કહેવાય. ઘટનાં શુભ્ર અને ક્રિયા કોઈ પણ અન્ય દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી કદાપિ રહેતાં નથી, એટલે અન્ય દ્રવ્યમાત્રમાં ઘટનાં શુભ્રક્રિયાનો સમવાયસંબંધથી અત્યંતાભાવ જ છે, સામયિકાભાવ નથી. આ રીતે શુભ્ર અને ક્રિયાનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. પણ વળી શુભ્રક્રિયાનો તો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પણ અપ્રસિદ્ધ છે; કેમ કે શુભ્ર અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ રહેતાં હોય, કદાચિત્ ન રહેતાં હોય તો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થાય, પણ શુભ્ર અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કોઈ પણ દ્રવ્યમાં કદાપિ રહેતાં નથી એટલે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે. તે અત્યંતાભાવ સકળ પદાર્થમાં છે; કેમ કે શુભ્ર અને ક્રિયા કોઈ પણ પદાર્થમાં સંયોગસંબંધથી રહેતાં હોય, તો તે પદાર્થને વિષે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ ન થાય; પણ સંયોગસંબંધે કરીને શુભ્રક્રિયાનો કોઈ આધાર જ નથી એટલે શુભ્રક્રિયાનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી

+ કાર્યદ્રવ્ય તે જ્યાં અનિત્ય જ છે; માટે આકાશ, કાળ, દિગ્, આત્મા, ન ને પૃથ્વીદિના પરમાણુ એ જ નિત્યદ્રવ્ય છે.

છે. જેનો અભાવ ક્યાંય પણ ન હોય તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય છે. ઉક્ત જે જે અત્યંતાભાવ કદા તેમનો અભાવ ક્યાંય પણ નથી, માટે તે કેવલાન્વયી છે. આ રીતે શુદ્ધ અને ક્રિયાનો સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ સામયિકાભાવ તેમ જ સંયોગસંબંધાવશિષ્ટ સામયિકાભાવ કેવળ અપ્રસિદ્ધ છે.

એમ જ જાતિનો પણ સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. સંયોગ-સંબંધથી જાતિ કોઈ કાળે કોઈ પદાર્થમાં રહેતી નથી, એટલે સકળ પદાર્થોને વિષે જાતિનો સંયોગસંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવ છે, સામ-યિકાભાવ નથી. તેમ જ ચોતાનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તેમાં જાતિ સર્વદા સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે તેને વિષે સમવાયસંબંધથી જાતિનો કોઈ અભાવ સંભવતો નથી. જેમ કે ઘટત્વજાતિ ઘટવ્યક્તિમાં સમવાય સંબંધથી રહે છે, ત્યાં ઘટત્વનો અત્યંતાભાવ, સામયિકાભાવ, પ્રાગભાવ કે પ્રધ્વંસાભાવ રહી શકતો નથી; કેમ કે પ્રાગભાવ ને પ્રધ્વંસાભાવ તો અનિત્ય બને છે, ઘટત્વ નિત્ય છે, એટલે તેના પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ સંભવતા નથી. અને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં અત્યંતાભાવ થાય છે. ને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાચિત્ હોય, કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સામયિકા ભાવ થાય છે; ઘટમાં તો ઘટત્વ સમવાયસંબંધથી સર્વદા રહે છે, એટલે ઘટમાં ઘટત્વના સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવ અને સમવા-યસંબંધાવશિષ્ટ સામયિકાભાવ સંભવતા નથી. અને ઘટથી ભિન્ન એવા જે ઘટત્વના અનાધાર ઘટાદિક પદાર્થ માત્ર તેમને વિષે ઘટત્વજાતિ સમ-વાયસંબંધથી કદાપિ રહેતી નથી; એટલે તેમને વિષે પણ ઘટત્વ-જાતિનો સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ સામયિકાભાવ થતો નથી. કેવળ સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવ છે. આ પ્રકારે જોતાં દ્રવ્યથી સિત્ત એવા કોઈ પણ પદાર્થનો સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ જ છે.

દ્રવ્ય પણ અનિત્ય ભેદ કરીને બે પ્રકારનાં છે : પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ અને દ્રવ્યભુક્કાદિ*રૂપ તે અનિત્ય છે. આકાશ, કાળ, દિગ્, આત્મા, મન અને પરમાણુરૂપ પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ એ નિત્ય છે. જે નિત્ય દ્રવ્ય છે તે સમવાયસંબંધે કોઈ કાળે કોઈ પદાર્થમાં રહેતાં નથી, એટલે તેમનો તો સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ સામયિકાભાવ ક્યાંય પણ નથી, પણ સમવાયસંબંધાવશિષ્ટ અત્યંતાભાવ જ સર્વત્ર છે. તેમ જ

* પરમાણુ તો નિત્ય છે, પણ એ પરમાણુના બનેલા દ્રવ્યભુક્ક, ત્રણ દ્રવ્ય-ભુક્કના બનેલા અણુક, ઇલાદિ તે અનિત્ય છે.

અનિત્ય જે દ્રવ્યજુકાદિ દ્રવ્ય તે સમવાયસંબંધથી તો પોતાના અવયવ જે પરમાણુ તેને વિષે રહે છે. પોતાના અવયવ વિના અન્ય પદાર્થોમાં અનિત્ય દ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતાં નથી. અવયવોમાં તો અવયવીના પ્રાગભાવ અને પ્રથ્વંસાભાવ જ થાય છે, એટલે અવયવોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય (અવયવી) નો સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ નહિ થાય—અવયવથી ભિન્ન પદાર્થોમાં અવયવી સમવાયસંબંધે કરીને કદાપિ પણ રહેતો નથી, એટલે ત્યાં પણ સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ નથી પણ સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત અત્યંતાભાવ જ છે. આ રીતે દ્રવ્યનો પણ સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. દ્રવ્યનો કેવળ સંયોગસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ પ્રસિદ્ધ છે, ને તે પણ માત્ર કાર્યદ્રવ્યનો જ, નિત્યદ્રવ્યનો નહિ, કેમ કે નિત્યદ્રવ્યનો તો સર્વત્ર સંયોગસંબંધાવશ્ચિત્ત અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ ક્યાંય છે જ નહિ. નિત્યદ્રવ્યનો અવૃત્તિસ્વભાવ છે, એટલે નિત્યદ્રવ્ય કોઈ પદાર્થને વિષે કોઈ પણ કાળે સંયોગસંબંધથી રહેતાં જ નથી. યદ્યપિ નિત્યદ્રવ્યનો પણ અન્ય દ્રવ્યથી સંયોગ થાય છે, ને જેનો જેની સાથે સંયોગ થાય તે તેને વિષે સંયોગસંબંધથી રહે છે એમ કહેવાય, તથાપિ સંયોગ નિત્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક નથી. જેમ કુંડ અને બદરનો સંયોગ બદરની વૃત્તિનો નિયામક છે, કુંડની વૃત્તિનો નિયામક નથી, તેમ નિત્યદ્રવ્યનો કાર્યદ્રવ્ય સાથે થતો સંયોગ કાર્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક છે, પોતાની વૃત્તિનો નિયામક નથી. આ કારણને લીધે સંયોગસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ નિત્યદ્રવ્યનો અપ્રસિદ્ધ છે. જે પદાર્થ સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી કોઈમાં રહે નહિ તે અવૃત્તિ કહેવાય. અન્ય પદાર્થો નિત્યદ્રવ્યમાં સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહે છે, અન્ય પદાર્થોમાં નિત્યદ્રવ્ય સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહેતાં નથી; એટલે નિત્યદ્રવ્યને અવૃત્તિ કહીએ છીએ.

થાય. જેમ કે સંયોગ સંબંધથી ભૂતળમાં ઘટ હોય ત્યારે સમવાય-સંબંધથી ઘટ નથી જ, એટલે સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતળમાં પણ ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. એ ઉપરથી એમ થયું કે જે સંબંધે પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધાવચ્છિન્ન સંસર્ગોભાવનો પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. સંસર્ગોભાવોનો પરસ્પર વિરોધ પણ સમાન-સંબંધથી જ છે; કેમ કે એક સંબંધાવચ્છિન્ન એક સંસર્ગોભાવ ન્યાં હોય ત્યાં પણ અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અન્યસંસર્ગોભાવ હોઈ શકે છે; જેમ કે ઘટશૂન્ય ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે, અને તે જ ઘટનો તે જ ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે. આમ પ્રતિયોગી સાથે સંસર્ગોભાવોનો વિરોધ એક સંબંધથી છે, તેમ તેમનો પરસ્પરવિરોધ સમાન સંબંધથી છે. અન્યો-ન્યાભાવનો તો જેમ પ્રાગભાવાદિકથી વિરોધ નથી તેમ પોતાના પ્રતિયોગીથી પણ વિરોધ નથી. પણ વિચાર કરીએ તો અન્યો-ન્યાભાવ-નો અન્ય અભાવોથી યદ્યપિ વિરોધ નથી, તથાપિ પોતાના પ્રતિયોગી-થી તો વિરોધ છે.

બહુ અંશેમાં આ રીતે લખ્યું છે : ‘ સંસર્ગોભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. ’ અન્યો-ન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, પણ પ્રતિ-યોગિતાવચ્છેદક ધર્મથી વિરોધ છે. જેમ કે ભૂતલમાં ઘટ હોય તે ઠાળે પણ ઘટનો અન્યો-ન્યાભાવ છે, કેમ કે ભેદને જ અન્યો-ન્યાભાવ કહે છે, ને ઘટવાળું ભૂતલ પણ કાંઈ ઘટરૂપ નથી, ઘટથી ભેદ જ છે. ઘટ વિના પદાર્થમાત્ર ઘટભિન્ન છે. ઘટમાં ઘટત્વ રહે છે ત્યાં ઘટના ભેદરૂપ ઘટાન્યો-ન્યાભાવ રહેતો નથી, પણ ઘટ વિના કાંઈ પદાર્થમા ઘટત્વ રહેતું નથી, એટલે સર્વત્ર ઘટનો અન્યો-ન્યાભાવ છે. આમ ઘટાન્યો-ન્યાભાવનો ઘટથી વિરોધ નથી, પણ ઘટત્વથી વિરોધ છે. ઘટાન્યો-ન્યાભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે ને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે. જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી, તે પ્રતિયોગીમાં જે ધર્મ રહે તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે. યદ્યપિ પ્રતિયોગીમાં રહેનારા ધર્મ બહુ છે; જેમ કે ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વ, પદાર્થત્વ ઇત્યાદિ પણ છે; તેમાંનાં પૃથ્વીત્વાદિક પણ ઘટાન્યો-ન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક થવા જશે, પણ તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી. પૃથ્વીના અન્યો-ન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. દ્રવ્યાન્યો-ન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ છે. ઘટાન્યો-ન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વ નથી, છતાં તે રહે છે તો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીમાં. એટલે ઘટત્વની પેઠે તે પણ

અનિત્ય જે દ્રવ્યભુક્તાદિ દ્રવ્ય તે સમવાયસંબંધથી તો પોતાના અવયવ જે પરમાણુ તેને વિષે રહે છે. પોતાના અવયવ વિના અન્ય પદાર્થોમાં અનિત્ય દ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતાં નથી. અવયવોમાં તો અવયવોના પ્રાગભાવ અને પ્રત્યક્ષભાવ જ થાય છે, એટલે અવયવોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય (અવયવી) નો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નહિ થાય—અવયવથી ભિન્ન પદાર્થોમાં અવયવી સમવાયસંબંધે કરીને કદાપિ પણ રહેતો નથી, એટલે ત્યાં પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નથી પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે. આ રીતે દ્રવ્યનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. દ્રવ્યનો કેવળ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પ્રસિદ્ધ છે, ને તે પણ માત્ર કાર્યદ્રવ્યનો જ, નિત્યદ્રવ્યનો નહિ, કેમ કે નિત્યદ્રવ્યનો તો સર્વત્ર સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ ક્યાંય છે જ નહિ. નિત્યદ્રવ્યનો અવૃત્તિસ્વભાવ છે, એટલે નિત્યદ્રવ્ય કોઈ પદાર્થને વિષે કોઈ પણ કાળે સંયોગસંબંધથી રહેતાં જ નથી. યદ્યપિ નિત્યદ્રવ્યનો પણ અન્ય દ્રવ્યથી સંયોગ થાય છે, ને જેનો જેની સાથે સંયોગ થાય તે તેને વિષે સંયોગસંબંધથી રહે છે એમ કહેવાય, તથાપિ સંયોગ નિત્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક નથી. જેમ કુંડ અને બદરનો સંયોગ બદરની વૃત્તિનો નિયામક છે, કુંડની વૃત્તિનો નિયામક નથી, તેમ નિત્યદ્રવ્યનો કાર્યદ્રવ્ય સાથે થતો સંયોગ કાર્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક છે, પોતાની વૃત્તિનો નિયામક નથી. આ કારણને લીધે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નિત્યદ્રવ્યનો અપ્રસિદ્ધ છે. જે પદાર્થ સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી કોઈમાં રહે નહિ તે અવૃત્તિ કહેવાય. અન્ય પદાર્થો નિત્યદ્રવ્યમાં સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહે છે, અન્ય પદાર્થોમાં નિત્યદ્રવ્ય સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહેતાં નથી; એટલે નિત્યદ્રવ્યને અવૃત્તિ કહીએ છીએ.

આ પ્રકારે સંસર્ગાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ એમ અભાવ જે પ્રકારનો છે, તેમાં સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, તે ચારેનો પરસ્પર વિરોધ છે, ને તે ચારેનો પોતપોતાના પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ આ પ્રકારે છે : જે પ્રતિયોગી જે સંબંધથી ન્યાં હોય તેનો તે સંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ થાય નહિ, ને જે સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધ કરતાં અન્ય સંબંધથી અભાવ

થામ. જેમ કે સંયોગ સંબંધથી ભૂતળમાં ઘટ હોય ત્યારે સમવાય-
સંબંધથી ઘટ નથી જ, એટલે સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતળમાં
પણુ ઘટનો સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત અત્મતાભાવ છે. એ ઉપરથી એમ
થયું કે જે સંબંધે પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધાવશ્ચિત્ત સંસર્ગોભાવનો
પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. સંસર્ગોભાવોનો પરસ્પર વિરોધ પણ સમાન-
સંબંધથી જ છે; કેમ કે એક સંબંધાવશ્ચિત્ત એક સંસર્ગોભાવ જ્યાં
હોય ત્યાં પણુ અન્યસંબંધાવશ્ચિત્ત અન્યસંસર્ગોભાવ હોઈ શકે છે;
જેમ કે ઘટશૂન્ય ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધાવશ્ચિત્ત સામયિકાભાવ છે,
અને તે જ ઘટનો તે જ ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધાવશ્ચિત્ત અત્મતા-
ભાવ પણુ છે. આમ પ્રતિયોગી સાથે સંસર્ગોભાવોનો વિરોધ એક
સંબંધથી છે, તેમ તેમનો પરસ્પરવિરોધ સમાન સંબંધથી છે. અન્યો-
ન્યાભાવનો તો જેમ પ્રાગભાવાદિકથી વિરોધ નથી તેમ પોતાના
પ્રતિયોગીથી પણુ વિરોધ નથી. પણુ વિચાર કરીએ તો અન્યોન્યાભાવ-
નો અન્ય અભાવોથી યદ્યપિ વિરોધ નથી, તથાપિ પોતાના પ્રતિયોગી-
થી તો વિરોધ છે.

ખડું અંથોમાં આ રીતે લખ્યું છે : ‘ સંસર્ગોભાવનો પ્રતિયોગીથી
વિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી, પણુ પ્રતિ-
યોગિતાવચ્છેદક ધર્મથી વિરોધ છે. જેમ કે ભૂતલમાં ઘટ હોય તે
કાળે પણુ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે, કેમ કે ભેદને જ અન્યોન્યા
ભાવ કહે છે, ને ઘટવાળું ભૂતલ પણુ કાંઈ ઘટરૂપ નથી, ઘટથી
ભિન્ન જ છે. ઘટ વિના પદાર્થમાત્ર ઘટભિન્ન છે. ઘટમાં ઘટત્વ રહે છે
ત્યાં ઘટના ભેદરૂપ ઘટાન્યોન્યાભાવ રહેતો નથી, પણુ ઘટ વિના કાંઈ
પદાર્થમા ઘટત્વ રહેતું નથી, એટલે સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે.
આમ ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટથી વિરોધ નથી, પણુ ઘટત્વથી વિરોધ
છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે ને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક
ઘટત્વ છે. જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી, તે પ્રતિયોગીમાં જે ધર્મ
રહે તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મ છે. યદ્યપિ પ્રતિયોગીમાં રહેનારા ધર્મ
ખડું છે; જેમ કે ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વ, પદાર્થત્વ ઇત્યાદિ
પણુ છે; તેમાંનાં પૃથ્વીત્વાદિક પણુ ઘટાન્યોન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક
ધર્મા જશે, પણુ તે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી. પૃથ્વીના અન્યોન્યાભાવનું
પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. દ્રવ્યાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક
દ્રવ્યત્વ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વ નથી,
છતાં તે રહે છે તો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીમાં. એટલે ઘટત્વની ચેટ

ઘટાન્યોન્યાભાવનાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક થવાં જોઈ એ; પરંતુ એવો નિયમ છે કે અભાવબોધકપદની સાથે પ્રતિયોગીબોધક પદનું ઉચ્ચારણ કરતાં જે ધર્મની પ્રતીતિ થાય તે જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કહેવાય છે. ઘટાન્યોન્યાભાવ કહેવામાં પ્રતિયોગીબોધકપદ ઘટ છે, તેમ જ ‘પટઘટ નથી’ એમ કહેવામાં પણ પ્રતિયોગીબોધકપદ ઘટ છે ને તેનું ઉચ્ચારણ કરતાં ઘટત્વની પ્રતીતિ થાય છે, પૃથ્વીત્વ કે દ્રવ્યત્વની થતી નથી; એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે, પૃથ્વીત્વ, દ્રવ્યત્વાદિક નથી. અને ‘જળ પૃથ્વી નથી’ એમ કહેતાં પૃથ્વી જે અન્યોન્યાભાવ તેના પ્રતિયોગીનું બોધક પદ પૃથ્વી છે, તેનું ઉચ્ચારણ કરતાં પૃથ્વીત્વની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ત્યાં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક પૃથ્વીત્વ છે. ‘શુભ્ર દ્રવ્ય નથી’ એમ કહેતાં દ્રવ્યાન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે. ત્યાં પ્રતિયોગીબોધક દ્રવ્યપદ છે તેનું ઉચ્ચારણ કરતાં દ્રવ્યત્વની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક દ્રવ્યત્વ છે. ઘટપટનું ઉચ્ચારણ કરતાં ઘટત્વની પ્રતીતિ થાય છે, પૃથ્વીત્વાદિની નથી થતી; તેનું કારણ એમ છે કે ઘટપટની શક્તિ ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે છે, જે ધર્મવિશિષ્ટને વિષે જે પદની શક્તિ હોય તે જ ધર્મની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. આ રીતે ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે, ને તે ઘટમાં રહે છે, પણ ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટમાં રહેતો નથી, ઘટથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ રહે છે, ને ત્યાં ઘટત્વ રહેતું નથી. માટે ઘટત્વરૂપ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકથી ઘટાન્યોન્યાભાવનો વિરોધ છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ નથી. સંસર્ગોભાવનો તો પ્રતિયોગીથી જ વિરોધ છે.’

આ પ્રકારે ઘણા અંશકારોએ લખ્યું છે અને સંસર્ગોભાવ તથા અન્યોન્યાભાવનાં લક્ષણ પણ આને અનુસરીને બાંધ્યાં છે : પ્રતિયોગી-વિરોધી જે અભાવ તે સંસર્ગોભાવ. પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકવિરોધી અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ. આ રીતે લક્ષણ કરવાયો પણ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ જ સિદ્ધ થાય છે, ને સંસર્ગોભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ જ સિદ્ધ થાય છે.

પરંતુ એ અંશકારોનો આ સમથ લેખ રચ્ચ દૃષ્ટિથી થયો છે, વિવેક દૃષ્ટિથી થયો નથી. અત્યંતાભાવનો જે રીતે પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, તે રીતે અન્યોન્યાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. જે ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય તે ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધા-વિજ્ઞાન ઘટાત્વતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી સર્વથા વિરોધ નથી. જે

સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, તે સંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થાય નહિ. એટલે અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ વિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ વિના અન્યસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે કોઈ અભાવનો વિરોધ નથી. જે સંબંધથી પદાર્થનો અભાવ કહીએ તે સંબંધ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહેવાય. અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ અનેક છે; કેમ કે જે અધિકરણને વિષે એક સંબંધથી જે પદાર્થ હોય તેના તે જ અધિકરણને વિષે તેના તે જ પદાર્થનો અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થઈ શકે છે. જેમ કે પૃથ્વીને વિષે સમવાયસંબંધથી ગંધ હોય છે, સંયોગસંબંધથી કદાપિ હોતો નથી, એટલે પૃથ્વીને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધનો અત્યંતાભાવ છે. અહીં પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. જળને વિષે સંયોગસંબંધ કે સમવાયસંબંધથી ગંધ નથી, માત્ર કાલિકસંબંધથી જળમાં પણ ગંધ હોઈ શકે છે, એટલે જળને વિષે ગંધનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે તેમ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે. પ્રથમ અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સંયોગસંબંધ છે, દ્વિતીય અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાયસંબંધ છે. પરંતુ કાલિકસંબંધથી તો એક એક જન્યમાત્રમાં પદાર્થમાત્ર રહી શકે છે, એટલે દ્વ્યણુકાદિરૂપ જળમાં ગંધ હોવાથી જલવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ નથી. નિત્ય પદાર્થોને વિષે તો કાલિકસંબંધથી કોઈ પદાર્થ રહેતો નથી, એટલે પરમાણુરૂપ જળમાં તો ગંધનો કાલિકસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે, અને પરમાણુવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ છે. આ પ્રકારે અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ અનેક હોઈ શકે છે. અન્ય અભાવોના તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એક એક જ રહે છે. કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે, અન્ય કયાંય ઘટનો પ્રાગભાવ નથી એટલે કપાલને વિષે ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સમવાયસંબંધ છે; પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અન્ય સંબંધ જ હોઈ શકતો નથી. જે સંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ જેનો જેને વિષે હોય તે સંબંધે કરીને તેનો તેના થકી ઉદ્ભવ થાય છે, એવો નિયમ છે. કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પત્તિ સમવાયસંબંધથી થાય છે, અન્ય સંબંધથી નહિ; એટલે કપાલને વિષે ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ છે, ને તેનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એક સમવાયસંબંધ જ છે. એમ જ સામયિકાભાવ

પણ જન્યદ્રવ્યનો જ થાય છે, ને તે પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન જ સામયિકાભાવ થાય છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. એ વાત તો, પ્રથમ કહેવાઈ ગયેલી જ છે. એટલે સામયિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. એમ જ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક એક અભેદસંબંધ છે. એ અભેદને જ નેયાયિકા તાદાત્મ્યસંબંધ કહે છે. અભેદસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવને જ અન્યોન્યાભાવ કહે છે; અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવને સંસર્ગાભાવ કહે છે, અન્યોન્યાભાવ કહેતા નથી. આ પ્રકારે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ તાદાત્મ્ય નામનો એક અભેદસંબંધ જ છે, એ વિના અન્ય કોઈ સંબંધ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી.

પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ છે, અન્ય સંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો તો અત્યંતાભાવ સાથે પણ વિરોધ નથી, આવો નિર્ણય છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક જે અભેદસંબંધ છે, તે અભેદસંબંધથી ઘટ પોતે પોતામાં જ રહે છે, ભૂતળ કપાલાદિને વિષે ઘટ, અભેદસંબંધથી, કદાપિ રહેતો નથી. જ્યાં અભેદસંબંધથી ઘટ રહે નહિ ત્યાં સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવ જ છે; પોતાના સ્વરૂપ વિષે ઘટ અભેદસંબંધથી રહે છે, ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો જેમ અત્યંતાભાવથી વિરોધ છે તેમ અન્યોન્યાભાવથી પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો વિરોધ સ્પષ્ટ છે. અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીથી, અત્યંતાભાવની પેઠે, અન્યોન્યાભાવનો વિરોધ સ્પષ્ટ થયો, ત્યારે પ્રતિયોગીથી અવિરોધ જે કહ્યો છે તે એમ કહેનાર સર્વ અંથકારાઓ વિવેકનેત્ર મીચીને જ કહ્યો જણાય છે. સર્વે અભાવોને પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે.

પ્રથમ પ્રસંગ આ પ્રકારનો છે. જ્યાં ભૂતલાદિને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે, અત્યંતાભાવ નથી. અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ થાય છે ને તે વિરોધ પૂર્વોક્ત રીતિથી નિર્ણીત છે, એટલે ભૂતળને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય ત્યારે તો ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નથી, પણ ઘટને ઉઠાવી લે ત્યારે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, એમ માનવું પડશે, ને તેથી ભૂતળને વિષે ઘટના અત્યંતાભાવનાં ઉત્પત્તિનાશ માનવાં પડશે. ઉત્પત્તિ-નાશ માન્યા વિના ‘કદાચિત્ હોય,’

‘કદાચિત્ ન હોય,’ એમ કહેવું અત્યંતાભાવને વિષે સંભવશે નહિ. પણ ઉત્પત્તિ-નાશ અત્યંતાભાવને સંભવતાં નથી, કેમ કે જ્યાં સંયોગ-સંબંધથી ઘટ નથી, ત્યાં સર્વથા ઘટનો સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવ જ છે, ને તે પદાર્થમાત્રમાં એક જ છે, વિવિધ નથી. પ્રતિયોગીભેદથી અભાવભેદ થાય છે, અધિકરણના ભેદથી અભાવનો ભેદ થતો નથી, એવો તાકિંકેનો સિદ્ધાંત છે. જેમ કે ઘટાભાવ પટાભાવના પ્રતિયોગી ભિન્ન છે, તેો અભાવ પણ ભિન્ન છે; અને ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટાત્યંતાભાવ છે તેમ ભૂતલત્વને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ છે નહિ, ઘટત્વ જાતિને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. એમ જ ઘટત્વાદિકમાં પણ સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. આ રીતે અનેક અધિકરણને વિષે, સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે, ને અધિકરણ જે કે અનંત છે તેોપણ પ્રતિયોગી એક ઘટ છે, એટલે સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એક જ છે; પરંતુ ભૂતલત્વ, ઘટત્વ આદિ જાતિથી તેો ઘટનો સંયોગસંબંધ કદાચિ પણ થતો નથી, એટલે ભૂતલત્વ, ઘટત્વ આદિ જાતિમાં ઘટનો સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવ, ઉત્પત્તિનાશરહિત નિત્ય છે, પણ ભૂતલાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય છે, કદાચિત્ નથી હોતો, એટલે ઘટકાલે ભૂતલવૃત્તિ ઘટાત્યંતાભાવ નહિ થઈ જાય છે અને ઘટના અપસરણ-કાળમાં ઘટાત્યંતાભાવ ઊપજે છે. આ પ્રકારે જેતાં ઘટત્વાદિ જાતિમાં જે ઘટાત્યંતાભાવને નિત્ય કહ્યો તે જ ભૂતલાદિકમાં ઉત્પત્તિ-નાશવાળો આનત્મ છે એમ કહેવું અસંગત છે. માટે જ્યાં સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાળને વિષે ઘટના સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્નાભાવને કોઈ અનિત્ય અભાવ માનવો જોઈએ, ને તેને જ સામયિકાભાવ કહીએ છીએ. અને એ જ ભૂતલને વિષે, સમવાય-સંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, એટલે ત્યાં તેનો સમવાય-સંબંધાવશ્ચિન્ન અત્યંતાભાવ છે; તેમ જ ઘટત્વ ભૂતલત્વાદિકને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, તથા સમવાય-સંબંધથી પણ કપાલ વિના અન્યત્ર ઘટ હોતો નથી, એટલે ઘટત્વાદિકને વિષે સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. સમવાયસંબંધાવશ્ચિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિનાશરહિત, નિત્ય છે. આ ઉપરથી એ તાત્પર્ય નીકળ્યું કે જ્યાં કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં સંયોગસંબંધાવશ્ચિન્ન સામયિકા-

ભાવ કહીએ છીએ; ઘટના સામયિકાભાવ ઉત્પત્તિનાશવાળા છે, એટલે પ્રતિયોગીલેહ વિના પણ એક ઘટના સામયિકાભાવ અનંત છે. જે સંબંધથી જ્યાં ઘટરૂપ પ્રતિયોગી કદાપિ હોય નહિ ત્યાં તે સંબંધાવ-ચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ કહીએ છીએ. તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિનાશરહિત છે, માટે નિત્ય છે. ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ અનેક અધિકરણમાં પણ એક છે; કોઈ અધિકરણનો નાશ થઈ જાય તોપણ તેનો તે અત્યંતાભાવ અન્ય અધિકરણને વિષે રહે છે. અત્યંતાભાવનો નાશ થતો જ નથી. ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તંતુને વિષે છે, તંતુત્વ જાતિમાં છે, ઘટત્વમાં છે, પટત્વમાં છે, કપાલત્વમાં છે, એક કપાલ વિના પદાર્થમાત્રમાં છે, પણ તે સર્વમાં સમવાય-સંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એક જ છે. તંતુ આદિક અનિત્ય પદાર્થોનો નાશ થતાં પણ તંતુત્વાદિ નિત્ય પદાર્થોમાં તેનો તે અત્યંતાભાવ રહે છે. માટે અત્યંતાભાવ નિત્ય છે અને પ્રતિયોગીલેહથી અત્યંતાભાવનો લેહ થાય છે. ઘટાત્યંતાભાવથી પટાત્યંતાભાવ ભિન્ન છે અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધના લેહથી પ્રતિયોગીલેહ વિના પણ અત્યંતાભાવનો લેહ થાય છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ તથા સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ એ બેનો પ્રતિયોગી તો એક ગંધ જ છે, પરંતુ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ બે હોવાથી અભાવ બે છે. બે બે નહિ પણ એક જ માનીએ તો પૃથ્વીમાં સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ ન હોવાથી, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ પણ થશે નહિ. બે એમ કહો કે પૃથ્વીમાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ નથી જ, તો ‘પૃથ્વીને વિષે સંયોગથી ગંધ છે’ એવી પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ. એટલે પૃથ્વીમાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ છે ને સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ નથી. એટલે પ્રતિયોગીલેહથી જેમ અત્યંતાભાવના લેહ થાય છે તેમ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધલેહથી પણ અત્યંતાભાવના લેહ થાય છે. સામયિકાભાવના તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધલેહ વિના પણ સમયલેહથી લેહ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટનો સંયોગ જ્યાં સુધી થાય નહિ ત્યાં સુધી ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે; ને ભૂતલને વિષે ઘટનો સંયોગ થાય ત્યારે ઘટનો પ્રથમ સામયિકાભાવ નાશ પામે છે. વળી ભૂતલ ઉપરથી ઘટને ઉઠાવી લઈએ ત્યારે પુનઃ ઘટનો સંયોગ-સંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પેદા થાય છે, તે જ ઘટને ભૂતલ ઉપર પુનઃ લાવે તો દ્વિતીય જે સામયિકાભાવ તે નષ્ટ થાય છે, - ને વળી

ઘટને ઉઠાવી લેતા સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ત્રીજી વાર ઊપજે છે. આ પ્રકારે પ્રતિયોગીભેદ વિના તેમ જ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધભેદ વિના પણ કાળભેદથી સામયિકાભાવના ભેદ થાય છે. સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવની આ વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે.

૭૧ : સામયિકાભાવસ્થાને અનિત્ય અત્યંતાભાવ

નવીન તાર્કિકો સામયિકાભાવને માનતા નથી. ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો જ્યાં સામયિકાભાવ કહ્યો છે, ત્યાં સર્વત્ર ઘટાદિકનો અત્યંતાભાવ છે. ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ માનવામાં દોષ કહ્યો છે; જાતિ શુદ્ધાદિકને વિષે ઘટનો સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નિત્ય છે, ભૂતલાદિકને વિષે તે જ ઘટનો સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય છે, ને તે નિત્ય-અનિત્ય પરસ્પર ભિન્ન છે એક નથી; કેમ કે જાતિ શુદ્ધાદિકને વિષે તથા ભૂતલાદિકને વિષે જે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે તેનો ભેદ ન માનીએ તો, નિત્યતા અને અનિત્યતારૂપ જે વિરોધી ધર્મ તેનો સકર થઈ જાય (એ આદિ જે કહેવાઈ ગયું છે તેનું) સમાધાન ગગેશોપાધ્યાયાદિક નવીન નૈયાયિકો આ પ્રમાણે કરે છે. ભૂતલાદિકને વિષે પણ ઘટનો સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય નથી, પણ નિત્ય છે. જે સમયે ભૂતલને વિષે ઘટનો સયોગ હોય, તે સમયે પણ ઘટનો સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ ભૂતલને વિષે રહે છે, નષ્ટ થતો નથી, માટે અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી છે. જેનો અભાવ કયાંય ન હોય, પણ સકળ પદાર્થોમાં સર્વદા રહે તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય.

આ ઉપર જો એવી શકા કરવામાં આવે કે, સયોગસંબંધમાં ઘટ હોય તથાપિ પણ સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ માનો તો સયોગસંબંધથી ઘટ સહિત જે ભૂતલ તેને વિષે ‘સંયોગે કરીને ઘટ અહીં નથી’ એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ (જે નથી થતી). આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. જો કે સયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ, ઘટસહિત ભૂતલની પેઠે, ઘટનો સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, તથા નિર્ઘટ ભૂતલમાં ‘સયોગસંબંધે કરીને ભૂતલમાં ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, તેવી ત્યાં પ્રતીતિ થતી નથી. આનું કારણ એમ છે કે, ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય કેવલ ઘટાત્યંતાભાવ

જ નથી, પણ ભૂતલસંબંધી ઘટનો જે આધારકાળ તેનાથી અતિ-રિક્ત કાળ અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્મતાભાવ એ બે જ્યાં હોય ત્યાં ‘સંયોગે કરીને ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે. ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ ન હોય ત્યારે ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાળ નથી, પણ ભૂતલ અસંબંધી જે ઘટ તેનો અનાધાર-કાળ છે; એટલે કે ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેના આધારકાળથી અતિ-રિક્ત કાળ છે; અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તો છે જ : એટલે ‘સંયોગે કરીને ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે. પણ જ્યાં ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ છે, ત્યાં એ, અત્યંતાભાવ નિત્ય હોવાથી, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્મતાભાવ તો છે; પરંતુ ભૂતલ-સંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાળ છે, અર્થાત ભૂતલસંબંધી ઘટના આધારકાળથી અતિરિક્ત કાળ નથી; એટલે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ હોય ત્યારે ‘સંયોગે કરીને ભૂતલને વિષે ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે અત્યંતાભાવ તો દેશમાત્રમાં, પ્રતિયોગી હોય કે ન હોય, તથાપિ નિત્ય રહે છે, પણ અભાવના ઘટાદિક પ્રતિયોગીનાં સંબંધી જે ભૂતલાદિક અનુયોગી તેનો આધારકાળ પ્રતિયોગી હોય ત્યારે થાય છે, પ્રતિયોગીસંબંધી જે અનુયોગી તેના આધારકાળથી અતિરિક્ત કાળ થતો નથી. ‘પ્રતિયોગી નથી’ એવી પ્રતીતિ પ્રતિયોગી હોય ત્યાં સુધી થતી નથી. પ્રતિયોગી ન હોય ત્યારે તો પ્રતિયોગી-સંબંધી અનુયોગીના આધાર કાળથી અતિરિક્ત કાળ અને અત્યંતાભાવ ઉભય છે, એટલે ‘ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ જ્યાં જ્યાં પ્રાચીનો સામયિકાભાવ માને છે ત્યાં ત્યાં પણ સર્વત્ર અત્યંતાભાવ છે; અને અત્યંતાભાવ અનિત્ય છે નિત્ય નહિ. ઉક્ત કાળના અભાવને લીધે, પ્રતિયોગી હોય ત્યારે અત્યં-તાભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, એમ નવીનો માને છે.

૭૨ : એ મતનું ખંડન

નવીન ગ્રંથકારોનો આ મત યોગ્ય નથી; પ્રાચીન મત જ યોગ્ય છે. પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ માનો તો પ્રતિ-યોગી અને અભાવ તેનો જે પરસ્પર વિરોધ છે તે ઘટશે નહિ. કદા-ચિત નવીનો એમ કહેશે કે વિરોધ બે પ્રકારનો છે : સહાનવરથાનરૂપ અને સહાપ્રતીતિરૂપ; અને પ્રતિયોગી તથા અભાવનો વિરોધ તો

સહાપ્રતીતિરૂપ છે, એટલે બાધ નથી. જે એક અધિકરણમાં એક કાળે રહે નહિ તેમનો સહાનવસ્થાનરૂપ વિરોધ બાબતો; જેમ કે આતપ અને શીતનો. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો વિરોધ આ પ્રકારનો નથી, કેમ કે પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ રહે છે. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો તો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ છે. એક કાળે એક અધિકરણમાં જેની પ્રતીતિ ન થાય તેમનો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ બાબતો, જેમ કે પ્રતિયોગી હોય તો અત્યંતાભાવન પ્રતીતિ થતી નથી. આ પ્રકારે નવીનો જે સમાધાન કરે છે તે સર્વથા લોક તથા શાસ્ત્રથી વિરુદ્ધ છે. જે અભાવનો અભાવ તે પ્રતિયોગી કહેવાય છે. જ્યાં અભાવ ન હોય ત્યાં અભાવનો અભાવ હોય છે. ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટનો અભાવ નથી, પણ ઘટાભાવનો અભાવ છે, અર્થાત્ ઘટ છે, ને તે જ ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી છે. આ પ્રકારે સર્વ શાસ્ત્રોમાં અભાવના અભાવને પ્રતિયોગી કહે છે. નવીન રીતિને અનુસરતાં આ કહેવું જ અસંગત થઈ જશે. નવીનમતાનુસાર તો ઘટવાળા પ્રદેશમાં 'ઘટાભાવ પણ છે એટલે 'ઘટાભાવનો અભાવ' કહી શકાશે નહિ. જો કે એમ કહેવામાં આવનાર છે કે, ઘટાભાવાભાવ ઘટથી ભિન્ન છે, ઘટ જ નથી, તથાપિ ઘટાભાવાભાવ ઘટસમનિયત છે એ વાત નિર્વિવાદ છે; પણ નવીન રીતિ અનુસાર ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટાભાવ છે એટલે ઘટાભાવનો અભાવ ન હોવાથી, ઉભયની સમનિયતતા સંભવતી નથી; અર્થાત્ નવીન મત શાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. પ્રતિયોગી અને અભાવ એમનું સામાનાધિકરણ હોય નહિ એ વાત લોકપ્રસિદ્ધ છે; પણ તેનો એ નવીન કલ્પના અનુસાર બાધ થશે. ઘટના અધિકરણમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ માનવો એ વાતો પ્રમાણશૂન્ય છે, કોઈ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. જ્યાં ઘટ નથી ત્યાં 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિથી અત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે. ઘટવાળા પ્રદેશને વિષે 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી, કિંબલુના ઘટવાળા પ્રદેશને વિષે અત્યંતાભાવ સાધી શકે એવી કોઈ પ્રતીતિ જ નથી, એટલે પ્રતિયોગીના પ્રદેશમાં અત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરવો પ્રમાણસિદ્ધ નથી. ઘટવાળા પ્રદેશને વિષે તો બિલ્લટી, 'ઘટાત્યંતાભાવ નથી, એવી પ્રતીતિ થાય છે ને તેનાથી વિરુદ્ધ થઈને ઘટાત્યંતાભાવનો ત્યાં અંગીકાર કરવાનો છે. એટલે ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટાત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરનારને વૃદ્ધિ ઇન્છતાં મૂળનો પણ નાશ થવા જેવો ન્યાય પ્રાપ્ત થયો. અત્યંતાભાવને દેવદાન્વયી તથા નિત્ય સાધવા વારતે, ઘટવાળા પ્રદેશમાં પણ ઘટાત્યંતાભાવ માન્યો છે; પણ ઘટવાળા પ્રદેશમાં

જે અત્યંતાભાવ માન્યો તે જ નિષ્કળ અને નિષ્પ્રમાણ થઈ જાય છે (એટલે મૂળ જે અત્યંતાભાવ તેની વૃદ્ધિ નિત્યતાદિ તે ઈચ્છતાં તેનો પોતાનો જ નાશ થવા જાય છે). વળી પદાર્થમાત્રનું ક્ષણ વ્યવહાર-સિદ્ધ છે, ‘ઘટ નથી’ એ વ્યવહારની સિદ્ધિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવનું અન્ય ક્ષણ તો સંભવતું નથી, એ વ્યવહારની સિદ્ધિ એ જ ક્ષણ છે. ‘ઘટ નથી’ એ પ્રતીતિથી જ ઘટાત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે; કેમ કે એ પ્રતીતિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવના હોવાનું અન્ય કોઈ પ્રમાણ નથી. નવીન મતાનુસાર તો ઘટાત્યંતાભાવથી, ‘ઘટ નથી’ એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થતી નથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળથી અતિરિક્ત જે કાળ તેનાથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે; કેમ કે ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળથી અતિરિક્ત કાળ હોય ત્યારે જ ‘ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળ હોય ત્યારે ‘ઘટ નથી’ એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે જોતાં ‘ઘટ નથી’ એ પ્રતીતિથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાળથી અતિરિક્ત કાળની સિદ્ધિ થાય છે, ઘટાત્યંતાભાવની સિદ્ધિ થતી નથી. પ્રતીતિની પેકે, ‘ઘટ નથી,’ એ વ્યવહારની સિદ્ધિ, નવીન મતમાં ઘટાત્યંતાભાવથી થતી નથી, પણ ઉક્ત કાળથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે, એટલે ઘટાત્યંતાભાવ નિષ્કળ તથા નિષ્પ્રમાણ છે. શબ્દપ્રયોગને વ્યવહાર કહે છે, જ્ઞાનને પ્રતીતિ કહે છે.

આ રીતે, નવીન મતમાં અત્યંતાભાવની નિત્યતા ઠરાવવા વારતે પ્રતિયોગીવાળા દેશમાં પણ અત્યંતાભાવને માન્યો, તેમ માનતાં મૂળથી અત્યંતાભાવની જ હાનિ થાય છે; માટે ઘટવાળા દેશમાં ઘટાત્યંતાભાવ સંભવતો નથી. વળી જ્યાં ભૂતજને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં પણ અત્યંતાભાવ કહેવાય તો અત્યંતાભાવ એ સંજ્ઞા જ નિરર્થક થઈ જશે. જે અત્યંત અભાવ હોય, ત્રણે કાળમાં જેનો પ્રતિયોગી ન હોય, તે અત્યંતાભાવ સંજ્ઞાને યોગ્ય કહેવાય. માટે જ્યાં કદાચિત્ પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય ત્યાં કાલત્રયને વિષે પ્રતિયોગીનો અભાવ નથી, એટલે અત્યંતાભાવ નથી, પણ તેથી બિન્ન કોઈ અભાવ છે, જે સામયિકાભાવ નામથી પ્રસિદ્ધ છે.

૭૩ : ઘટપ્રધ્વંસનો પ્રાગભાવ

આ રીતે ચાર પ્રકારના સંસર્ગોભાવ અને એક અન્યોન્યાભાવ મળીને અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. એ અભાવ પ્રત્યેક બે પ્રકારના છે : એક ભાવપ્રતિયોગિક, બીજો અભાવપ્રતિયોગિક. ભાવનો જે અભાવ

તે ભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય, અભાવનો અભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય. ઉદાહરણ : પ્રાગભાવના બે પ્રકાર જુઓ. ઘટાદિકનો કપાલાદિકમાં જે પ્રાગભાવ તે ભાવપ્રતિયોગિક છે. જેમ ભાવપદાર્થનો પ્રાગભાવ છે, તેમ અભાવને પણ પ્રાગભાવ થાય છે, પરંતુ એટલી વિશેષતા છે કે, પ્રાગભાવ સાદિ પદાર્થોને જ હોય છે, અનાદિને હોતો નથી. અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવ, પ્રાગભાવ, એ ત્રણ તો અનાદિ અભાવ છે એટલે તેમનો તો પ્રાગભાવ સંભવતો નથી. પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે પણ સાદિ છે એટલે તેનો પ્રાગભાવ સંભવે છે. પ્રધ્વંસાભાવનો પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીરૂપ અને અને પ્રતિયોગીના પ્રાગભાવરૂપ છે. મુદ્ગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે જ ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે; એ પ્રધ્વંસાભાવ મુદ્ગરાદિકજન્ય છે, મુદ્ગરાદિકના વ્યાપાર પૂર્વે, એટલે ઘટકાળમાં તેમ જ ઘટપ્રાગભાવકાળમાં, તે અભાવ હતો નહિ માટે તે સાદિ છે. એમ થયું કે મુદ્ગરાદિકના વ્યાપારપૂર્વે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ છે ને તે ઘટકાળે છે, તેમ જ ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાંનો જે ઘટપ્રાગભાવકાળ તેમાં પણ છે, એટલે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ ઘટકાળને વિષે તો ઘટરૂપ જ છે અને ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે ઘટપ્રાગભાવરૂપ છે. આ પ્રકારે જોતાં ઘટધ્વંસનો જે પ્રાગભાવ તે ઘટ તથા ઘટપ્રાગભાવ એમાં અંતર્ભૂત છે, એમનાથી ભિન્ન નથી, એવો જ સાંપ્રદાયિક મત છે.

૭૪ : ઉક્ત મતખંડન અને અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ

પરંતુ આ મત યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે ભાવરૂપ છે અને સાદિ છે; ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવરૂપ છે ને અનાદિ છે. ત્યારે એકનો એક જે ઘટધ્વંસ તેના પ્રાગભાવને કદાચિત્ ભાવ કહેવો, કદાચિત્ અભાવ કહેવો એ વાત પણ તેના આવા સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થઈ, તેમ જ તેને કદાચિત્ સાદિ, કદાચિત્ અનાદિ કહેવો એ વાત પણ તેના સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થઈ. વળી ઘટકાળે, ‘કપાલને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટ છે,’ ‘ઘટપ્રધ્વંસ નથી’ આવી વિધિરૂપ અને નિષેધરૂપ બે વિવક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે, તો તે બેના વિષયરૂપ બે વિવક્ષણ પદાર્થ પણ માનવા જોઈશે. (અર્થાત્ ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટપ્રધ્વંસ બે સ્થિતિ માનવા જોઈશે.) એમ જ ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે પણ ‘કપાલને વિરુદ્ધ નથી,’ ‘ઘટપ્રધ્વંસ નથી,’ એવી બે પ્રતીતિ થાય છે. તે બંને એક જ નિષેધમુખ છે તોપણ વિવક્ષણ છે; કેમ કે પ્રથમ પ્રતીતિ

એમ કહેવાથી જેની પ્રતીતિ થાય છે તે અભાવના પ્રતિયોગી ઘટની પ્રતીતિ છે અને બીજી પ્રતીતિમાં 'નથી' એમ કહેવાથી પ્રતીત થતા અભાવના પ્રતિયોગી ઘટપ્રધ્વંસની પ્રતીતિ છે. આમ પ્રતિયોગીનો હેદ હોવાથી ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટપ્રધ્વંસપ્રાગભાવ તેનો અલેદ સંભવતો નથી; પણ ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવ કરતાં ઘટપ્રધ્વંસના પ્રાગભાવને ભિન્ન જ માનવો પડશે. અનુભવસિદ્ધ જે પદાર્થ છે તેનો, લાઘવમાત્રને લઈને, હોય કરી શકાતો નથી; એટલે સામ્યકાયિક રીતિથી, ઘટપ્રધ્વંસપ્રાગભાવનો ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવમાં અંતર્ભાવ માનવાથી જે લાઘવ આવી શકે છે, તેનો આશ્રય કરવો ઉપયોગનો નથી. આ પ્રકારે પ્રધ્વંસાભાવનો જે પ્રાગભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૫ : સામ્યિકાભાવનો પ્રાગભાવ

તેમ જ સામ્યિકાભાવ પણ સાદિ છે; એટલે તેનો પ્રાગભાવ પણ અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૬ : અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ

પ્રધ્વંસાભાવ પણ અત્યંતભાવ અને અન્યોન્યાભાવનો થઈ શકતો નથી; કેમ કે એ બન્ને અભાવ અનાદિ અને અનંત છે. એમ જ પ્રધ્વંસાભાવ પણ અનંત છે, એટલે તેનો પણ અંત સંભવતો નથી. પરંતુ પ્રાગભાવ અને સામ્યિકાભાવનો પ્રધ્વંસ થાય છે. સાંપ્રદાયિક રીતિથી પ્રાગભાવપ્રધ્વંસ, પ્રતિયોગીપ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગીપ્રતિયોગીધ્વંસ તેમાં અંતર્ભૂત છે, તેથી ભિન્ન નથી. ઘટપ્રાગભાવનો જે ધ્વંસ થાય છે તે ઘટકાળે તથા ઘટધ્વંસકાળે હોય છે. ઘટકાળે તો ઘટ પ્રાગભાવનો ધ્વંસપ્રતિયોગીરૂપ છે; કેમ કે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી ઘટપ્રાગભાવ છે અને ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે. અર્થાત્ ઘટકાળે જે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે તે પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીરૂપ છે, પ્રતિયોગીપ્રતિયોગી છે. સુદ્ધગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે કાળે પણ ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ છે ને ઘટ નથી, એટલે તે કાળે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ પ્રતિયોગીપ્રતિયોગીધ્વંસરૂપ છે; કેમ કે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી જે ઘટપ્રાગભાવ ને તેનો પ્રતિયોગી જે ઘટ, તે ઘટનો ધ્વંસ તે જ ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ઘટધ્વંસથી ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન નથી. આ રીતે પ્રાગભાવનો ધ્વંસ કદાચિત્ પોતાના પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીરૂપ છે, કદાચિત્

પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીના ધ્વંસરૂપ છે.

આવો જે સાંપ્રદાયિક મત તે યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે આંત છે અને ભાવરૂપ છે, ઘટધ્વંસ અનંત છે અને અભાવરૂપ છે. એકના એક ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો સાંત તેમ અનંત સાથે અભેદ કહેવો તથા ભાવ તેમ અભાવ સાથે અભેદ કહેવો, એ વાતો વિરુદ્ધ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે ‘ઘટ થયો’ અને ‘ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો’ એવી બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે; તેમાંની જે ‘ઘટ થયો’ એ પ્રતીતિ તેનો વિષય ઉત્પત્તિ જે ઘટ તે છે, અને ‘ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો’ એ જે પ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ત્યારે આ બેનો અભેદ કહેવો સંભવે નહિ. તેમ જ સુદ્ધગરાદિકથી ઘટનો ધ્વંસ થતાં એવી પ્રતીતિ થાય છે કે ‘હમણું ઘટધ્વંસ થયો, ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ તો પૂર્વે ઘટોત્પત્તિકાળે જ થયો’; ને તે ઉપરથી જણાય છે કે વર્તમાનકાળને વિષે ઘટધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે અને અતીતકાળને વિષે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે. વર્તમાનકાળમાં જેની ઉત્પત્તિ છે તેની સાથે અતીતકાળને વિષે જેની ઉત્પત્તિ છે તેનો અભેદ સંભવતો નથી. એટલે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટ તથા ઘટધ્વંસથી ભિન્ન છે. યદ્યપિ વેદાંતપરિભાષાદિક અદ્વૈત શ્રદ્ધામાં પણ ધ્વંસપ્રાગભાવ અને પ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન તથા નથી, પૂર્વોક્ત સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર તેમનો અંતર્ભાવ જ માન્યો છે, તથાપિ શ્રુતિ-સ્મૃતિ-સામ્ય એ તો આ સંબંધે ઉદાસીન છે, એટલે જે અર્થે યુક્તિ અને અનુભવને મળતો આવે તે માન્ય કરવો જોઈએ, યુક્તિ અને અનુભવથી વિરુદ્ધ એવું આધુનિક શ્રદ્ધાકારોનું જે લાખવું તે પ્રમાણ નથી, એટલે પૂર્વોક્ત અર્થ પ્રમાણવિરુદ્ધ નથી, ઊલટું ભિન્ન માનવું એ જ યુક્તિ અને અનુભવને અનુસરતું છે. આ પ્રકારે પ્રાગભાવધ્વંસ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ છે.

૭૭ : ઘટાન્વોન્યાભાવના અત્યંતાભાવની ઘટત્વરૂપતા

સામયિકાભાવ કેવળ દ્રવ્યનો જ થાય છે એ વાત પૂર્વે પ્રતિપાદન કરી છે, એ ઉપરથી એમ સમગ્રાય છે કે અભાવપ્રતિયોગિક સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવપ્રતિયોગિક અત્યંતાભાવનાં તો અનેક ઉદાહરણ છે. કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ છે, તંતુને વિષે નથી, એટલે તંતુમાં ઘટપ્રાગભાવનો અત્યંતાભાવ છે જ ઘટપ્રધ્વંસાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમ જ કપાલમાં ઘટનો સામયિક

ભાવ તથા અત્યંતાભાવ નથી, એટલે કપાલમાં ઘટના સામયિકાભાવનો અત્યંતાભાવ છે; તેમ જ ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમ જ કપાલમાં કપાલનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં કપાલાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટમાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. પરંતુ અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ભિન્ન નથી, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મરૂપ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મ ઘટત્વ છે, તે કેવળ ઘટમાં રહે છે ને ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ પણ ઘટમાં જ રહે છે; કેમ કે ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રમાં છે, એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટભિન્ન એવા કોઈ પદાર્થમાં રહે જ નહિ. આ પ્રકારે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટત્વસમનિયત હોવાથી, ઘટત્વરૂપ જ છે.

આ રીતે પ્રાચીનો જે કહે છે તે પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી; કેમ કે ‘ઘટને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટત્વ છે’ એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે, એટલે અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ધર્મરૂપ નથી, તેથી ભિન્ન છે.

૭૮ : અત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ

તેમ જ અત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને પણ પ્રથમ અભાવના પ્રતિયોગીરૂપ પ્રાચીનો માને છે; તેનું ખંડન નવીન ન્યાયશાસ્ત્રીઓમાં સ્પષ્ટ છે. જુઓ, જ્યાં ઘટ કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, જ્યાં ઘટ હોય ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. આ રીતે ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ પ્રથમાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેની સાથે સમનિયત હોવાથી ઘટસ્વરૂપ જ છે, તેનાથી ભિન્ન નથી. જો એમ ન માનીએ તો અત્યંતાભાવોની અનવસ્થા થઈ જશે. ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ (ઘટથી) ભિન્ન છે તો દ્વિતીય અત્યંતાભાવનો તૃતીય અત્યંતાભાવ, તૃતીયનો ચતુર્થ, ચતુર્થનો પંચમ, એમ ભિન્ન અત્યંતાભાવની કયાંય પણ સમાપ્તિ થશે નહિ, ને અનંત ધારા ચાલી જશે. જો દ્વિતીય અત્યંતાભાવને પ્રથમ અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગીરૂપ માનીએ તો અનવસ્થાદોષ આવશે નહિ; કેમ કે ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટરૂપ માનતાં દ્વિતીયાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ પણ, દ્વિતીયાત્યંતાભાવ ઘટરૂપ હોવાથી

ઘટાત્યંતાભાવ જ થશે. એટલે તેનો અત્યંતાભાવ ઘટાત્યંતાભાવ થઈ રહેશે. એમ જ તૃતીય અત્યંતાભાવનો ચતુર્થ અત્યંતાભાવ પાછો ઘટ-
્ય થશે; ચતુર્થ અત્યંતાભાવનો પંચમ અત્યંતાભાવ ઘટાત્યંતાભાવરૂપ
થશે; આ પ્રકારે પ્રતિયોગી અને એક અત્યંતાભાવ તેના પેટામાં સર્વ
અત્યંતાભાવોનો સમાસ થઈ જશે અને અનવસ્થાદોષ આવશે નહિ.
આ કારણને લઈને અત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને પ્રથમાત્યંતાભાવના
પ્રતિયોગીરૂપ પ્રાચીનોએ માન્યો છે.

આને વિષે નવીન અંશકારોએ આ પ્રકારે દોષ લખ્યો છે. જ્યાં
ભૂતલને વિષે ઘટ હોય ત્યાં (૧) ‘ ભૂતલે ઘટ છે, (૨) ઘટાત્યંતા-
ભાવ નથી ’ આવી વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે. વિધિમુખપ્રતીતિ અને
નિષેધમુખપ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે; ને તે
ઘટરૂપ નથી, પણ અભાવરૂપ છે એટલે ઘટથી ભિન્ન છે. દ્વિતીય
અત્યંતાભાવને ભિન્ન માનતાં અનવસ્થાદોષ આવશે એમ ઠહ્યું છે તેનું
સમાધાન પણ આ પ્રકારે છે. દ્વિતીય અત્યંતાભાવ, પ્રથમ અત્યંતા-
ભાવના પ્રતિયોગી સાથે સમનિયત છે; તૃતીયાભાવ પ્રથમાભાવ સાથે
સમનિયત છે; પ્રતિયોગીના સમાન દેશને વિષે જે દ્વિતીયાભાવ તેની
સાથે ચતુર્થાભાવ સમનિયત છે; પંચમ અભાવ પ્રથમ અને તૃતીય
અભાવ સાથે સમનિયત છે;—આમ યુગ્મ (=એકી) સંખ્યાવાળા બધા
અભાવ દ્વિતીયાભાવ સાથે સમનિયત છે, અને વિષમ (=એકી)
સંખ્યાવાળા બધા અભાવ પ્રથમાભાવ સાથે સમનિયત છે. દ્વિતીયાભાવ
યદ્યપિ પ્રથમાભાવના પ્રતિયોગી સાથે સમનિયત છે તથાપિ ભાવ અને
અભાવની એકતા થાય નહિ, એટલે ઘટસમનિયત હોવા છતાં પણ ઘટાત્યંતા-
ભાવાભાવ ઘટથી ભિન્ન જ છે. પ્રથમાભાવ સાથે સમનિયત જે તૃતીયા-
ભાવ તે તો પ્રથમાભાવસ્વરૂપ જ છે, ભિન્ન નથી; કેમ કે ‘ ઘટ નથી ’
એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો તે વિષય છે, અને તૃતીયાભાવ, ‘ ઘટાત્યં-
તાભાવાભાવ નથી ’ એવી નિષેધમુખપ્રતીતિનો જ વિષય છે એટલે તે
પ્રથમાભાવરૂપ છે. તેમ જ ‘ ઘટાત્યંતાભાવ નથી ’ એવી નિષેધમુખ-
પ્રતીતિનો વિષય દ્વિતીયાભાવ છે, અને ‘ તૃતીયાભાવ નથી ’ એવી
નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય ચતુર્થાભાવ છે, એટલે દ્વિતીયાભાવસમનિયત
જે ચતુર્થાભાવ તે દ્વિતીયાભાવરૂપ છે; પરંતુ ઘટસમનિયત હોવા છતાં પણ
દ્વિતીયાભાવાભાવરૂપ જે અભાવ તે ઘટથી પૃથક્ છે. આ પ્રકારે બધી
અભાવમાલા પ્રથમ અને દ્વિતીય અભાવમાં અંતર્ભૂત થઈ જાય છે
એટલે અનવસ્થાદોષ રહેતો નથી.

પ્રાચીન રીતિ અનુસાર પ્રતિયોગી અને અભાવમાં અભાવમાત્ર અંતર્ભાવ પામે છે એટલે એક જ અભાવ માનવાથી ચાલે છે; નવીન રીતિથી બે અભાવ માનવા પડે છે; ત્યારે નવીન મતમાં ગૌરવ છે; છતાં ભાવ અને અભાવની એકતા થાય નહિ એટલે પ્રાચીન મત અપ્રમાણ્ય છે ને નવીન મત અનુભવાનુસાર છે. પ્રમાણ્યસિદ્ધ જે ગૌરવ તે કાંઈ દોષકારક નથી. આ પ્રકારે ઘટાત્યંતાભાવનો અભાવ પણ અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ છે. અભાવપ્રતિયોગિક સંસર્ગોભાવનાં ઉદાહરણ કહેવાઈ રહ્યાં.

૭૯ : અભાવપ્રતિયોગિક અન્યોન્યાભાવ

અભાવપ્રતિયોગિક અન્યોન્યાભાવનાં ઉદાહરણ અતિ સ્પષ્ટ છે. પ્રાગભાવનો અન્યોન્યાભાવ પ્રાગભાવને વિષે નથી, પણ પદાર્થમાત્રને વિષે છે. અન્યોન્યાભાવ એટલે લેદ. સ્વરૂપને વિષે લેદ રહેતો નથી, સ્વરૂપાતિરિક્ત એવા સર્વને વિષે સર્વનો લેદ રહે છે. એટલે પ્રાગભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે પ્રાગભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. પ્રધ્વંસાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે પ્રધ્વંસાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અત્યંતાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે અત્યંતાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે અન્યોન્યાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન તેો ચારે પ્રકારના સંસર્ગોભાવ અને સર્વ ભાવપદાર્થ એ છે, કેમ કે સંસર્ગોભાવ તથા ભાવપદાર્થ તે અન્યોન્યાભાવરૂપ નથી; અર્થાત્ અન્યોન્યાભાવથી ભિન્ન છે. જે જેનાથી ભિન્ન હોય તેનો તેનાથી અન્યોન્યાભાવ થાય છે, એટલે સંસર્ગોભાવને વિષે તથા સકળ ભાવપદાર્થોને વિષે અન્યોન્યાભાવનો અન્યોન્યાભાવ છે.

પંચવિધ અભાવમાં સામયિકાભાવ તો કેવળ દ્રવ્યનો જ થાય છે એટલે તે અભાવ પ્રતિયોગિક નથી; માટે ચાર અભાવોનાં અભાવપ્રતિયોગિક ઉદાહરણ કહ્યાં. અભાવપ્રતિયોગિક અભાવને કેટલેક સ્થાને પ્રાચીનોએ ભાવરૂપ માન્યો છે; જેમ કે ઘટપ્રાગભાવના ધ્વંસને ઘટરૂપ માન્યો છે. ઘટધ્વંસના પ્રાગભાવને ઘટ માન્યો છે, ઘટાન્યોન્યાભાવના અત્યંતાભાવને ઘટત્વ માન્યું છે, ઘટત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને ઘટ માન્યો છે. એનું પણ ખંડન કર્યું એટલે અભાવપ્રતિયોગિક પણ અભાવ છે એમ સિદ્ધ થયું. ભાવપ્રતિયોગિક અભાવ તો અતિપ્રસિદ્ધ જ છે. આ પ્રકારે અભાવનું નિરૂપણ ન્યાયશાસ્ત્રની રીતિથી કર્યું. તથા

પ્રાચીન અને નવીન મતમાં કયાંક કયાંક દોષ કહ્યા તે પણ ન્યાયની મર્યાદાને લઈને કહ્યા. ૧

૮૦ : ઉક્ત ન્યાયમત અને વેદાન્તમત

ઉક્ત પ્રકારે અભાવનું નિરૂપણ વેદાન્તશાસ્ત્રથી પણ વિરુદ્ધ નથી, જેટલો અંશ વિરુદ્ધ છે તે દેખાડીએ છીએ. કપાલને વિષે ઘટના પ્રાગભાવને અનાદિ કહે છે તે પ્રમાણુવિરુદ્ધ છે, એટલે વેદાન્તાનુસાર નથી. ઘટપ્રાગભાવનું અધિકરણ કપાલ તે સાદિ અને પ્રતિયોગી ઘટ તે પણ સાદિ એટલે પ્રાગભાવને અનાદિતા શી રીતે થાય ? માયાને વિષે સકળ કાર્યના પ્રાગભાવને અનાદિતા કહે તેા તે સંભવે છે; કેમ કે માયા અનાદિ છે, પરંતુ માયાને વિષે કાર્યનો પ્રાગભાવ માનવો વ્યર્થ છે, તેમ સિદ્ધાંતમાં ઇષ્ટ પણ નથી. પટની ઉત્પત્તિ કપાલને વિષે થાય છે, અન્યને વિષે નહિ, તેમ જ પટની ઉત્પત્તિ તંતુને વિષે થાય છે, કપાલને વિષે નહિ એટલે ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલને વિષે છે, તંતુને વિષે નથી, પટનો પ્રાગભાવ તંતુને વિષે છે, કપાલને વિષે નથી. જેનો જેને વિષે પ્રાગભાવ છે તેની તેને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે, અન્યને વિષે નહિ. સર્વને વિષે સર્વ કાર્યની ઉત્પત્તિની ખુદિ ન થાય માટે પ્રાગભાવનો અંગીકાર છે.

નૈયાયિકો પ્રાગભાવનું મુખ્ય પ્રયોજન આ પ્રકારે કહે છે. પટ-ઘટાદિક જે છે તે તંતુ કપાલ આદિકનાં પરિણામ નથી; કપાલને વિષે ઘટનો આરંભ થાય છે, તંતુને વિષે પટનો આરંભ થાય છે અને ઘટપટાદિક હોય છે તે સમયે પણ કપાલ તંતુ આદિક પૂર્વની પેઠે જ વિદ્યમાન રહે છે. જો પરિણામવાદ માન્ય કરવા યોગ્ય હોય તે ઘટાકારને પ્રાસ કયાં પછી સ્વરૂપ થકી કપાલ રહે નહિ, તેમ જ પટાકા પ્રાસ કયો પછી તંતુ રહે નહિ* આવો જે પરિણામવાદ તે તો નહિ; ત્યારે આરંભવાદ છે. કપાલ તેમ ને તેમ રહે છે અને ઘટન ઉત્પત્તિ થાય છે. ઘટ ઉત્પન્ન થઈ ગયા પછી પણ પૂર્વની સામગ્રી

* પરિણામનું એ જ સ્વરૂપ છે કે, કારણ પોતે કાર્યાકાર થાય છે. એને પરિણામ કહે છે. દ્વયથી દ્વહી થાય છે ત્યારે દ્વય રહેતું નથી, દ્વહી તે દ્વય પરિણામ છે. આ પ્રકારે કેવળ અન્ય આકાર થયો તેને વિકૃત પરિણામ કહે છે સ્વર્ણનાં કુંડલ, કટકે આદિ થવા છતાં પણ સુવર્ણ અદ્વાર્ણ નથી. એ પણ તો પરિણામ જ, છતાં તે અવિકૃત પરિણામ કહેવાય છે. અહીં જે અનુવાદ લખ્યો છે તે વિકૃત પરિણામ વિષે છે.

તેમની તેમ બની રહે છે. પરિણામવાદમાં તો કાર્યની ઉત્પત્તિ થતાં જ ઉપાદાનકારણ રહેતું નથી, કેમ કે પરિણામવાદમાં ઉપાદાનકારણ જ કાર્યરૂપને પ્રાપ્ત કરે છે, એટલે ઘટરૂપને પ્રાપ્ત કર્યો પછી ઘટની સામગ્રી જે કપાલ તે રહેતું નથી. આરંભવાદમાં તો ઉપાદાનકારણ પોતાના સ્વરૂપને ત્યજતું નથી, ઉપાદાનથી ભિન્ન કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે ને ઉપાદાનકારણ સ્વસ્વરૂપે બન્યું રહે છે. માટે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પણ સામગ્રી જેમની તેમ રહે છે એટલે ઘટની ઉત્પત્તિ ફરી થવી જોઈએ. યદ્યપિ એક ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થવામાં પ્રથમ ઘટ પ્રતિબંધક છે, ઘટથી નિરુદ્ધ કપાલને વિષે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, તથાપિ પ્રથમ ઉત્પન્ન થયેલા ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ. જે પ્રથમ ઉત્પત્તિની પુનઃ ઉત્પત્તિ માનીએ તો જેમ ઉત્પત્તિકાળને વિષે ‘ઘટ ઊપજે છે’ એવો વ્યવહાર થાય છે, તેમ ઉત્પત્તિકાળ પછીના કાળને વિષે પણ ‘ઘટ ઊપજે છે’ એવો વ્યવહાર થવો જોઈએ. સિદ્ધ ઘટનો જે આધાર કાળ તે ઘટની ઉત્પત્તિના કાળની પછીનો કાળ છે. સિદ્ધ ઘટના આધાર કાળને વિષે ‘ઘટ ઉત્પન્ન થયો’ એવો વ્યવહાર થાય છે. ‘ઘટ ઊપજે છે’ એવો વ્યવહાર તો એક ઉત્પત્તિક્ષણમાં જ થાય છે, ઘટના આધાર જે દ્વિતીયાદિક્ષણ તેને વિષે એવો વ્યવહાર થતો નથી; કેમ કે વર્તમાન ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એવો અર્થ ‘ઘટ ઊપજે છે’ એમ કહેવાથી પ્રતીત થાય છે. ‘ઘટ ઉત્પન્ન થયો’ એમ કહેવાથી ભૂત ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એ અર્થ પ્રતીત થાય છે. ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઘટની સિદ્ધદશામાં પણ કેઈ ઉત્પત્તિ વર્તમાન રહેશે, માટે ઉત્પન્ન ઘટને વિષે પણ ‘ઘટ ઊપજે છે’ એવો વ્યવહાર જોઈએ. ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ ન દેખવાથી, ઘટની ઉત્પત્તિની સામગ્રી નથી રહેતી એમ માનવું જોઈએ. બીજી સામગ્રી કપાલાદિક તે તો છે, પણ ઘટનો પ્રાગભાવ નથી, કેમ કે ઘટપ્રાગભાવનો ઘટની ઉત્પત્તિને ક્ષણે જ ધ્વંસ થયો છે. ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિનો કારણ છે, ને તેના અભાવને લીધે ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ થતી નથી. પ્રાગભાવનું આ મુખ્ય પ્રયોજન છે.

ઘટાદિકના પ્રાગભાવનું પ્રથમ પ્રયોજન તે માયાને વિષે સંભવતું નથી. ઘટાદિકનું સાક્ષાત્ ઉપાદાન માયા નથી, કિંતુ કપાલાદિક છે. માયાને સર્વ પદાર્થોની સાક્ષાત્ ઉપાદાનતા સિદ્ધાંતપક્ષમાં માની છે, તોપણ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં તે બીજાં કારણની ઉપેક્ષા કરતી નથી.

માયાને વિષે અદ્ભુત શક્તિ છે, એટલે પ્રાગભાવાદિરૂપ અન્ન કારણની અપેક્ષા રહેતી નથી. અને માયાને વિષે કોઈનો પણ પ્રાગભાવ નથી. કપાલને વિષે ઘટની જ ઉત્પત્તિ થાય છે, પટની નથી થતી, એમાં પ્રાગભાવને હેતુ માન્યો છે, તે પણ યોગ્ય નથી. કપાલને વિષે ઘટની કારણતા છે, પટની નથી. કારણતાનું જ્ઞાન અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે. કપાલનો અન્વય એટલે તેની સત્તા હોય તો ઘટનો અન્વય થાય છે. કપાલનો વ્યતિરેક કહેતાં અભાવ હોય તો ઘટનો અભાવ થાય છે. આમ કપાલના અન્વયવ્યતિરેકથી ઘટનો અન્વયવ્યતિરેક દીકામાં આવે છે, પટનો દીકામાં આવતો નથી; એટલે કપાલને વિષે ઘટની જ કારણતા છે, પટની નથી અને કપાલથી ઘટ જ થાય છે, પટાદિક યતાં નથી. આમ હોવાથી પટાદિકની વ્યાવૃત્તિને વાસ્તે ઘટનો કપાલને વિષે પ્રાગભાવ માનવો સંભવતો નથી. પ્રાગભાવનું જે સુખ્ય પ્રયોજન કહ્યું કે કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પણ ઉત્પત્તિ થવા જશે, તે પણ પરિણામવાદમાં દોષરૂપ નથી; કેમ કે સ્વરૂપે રહેલાં કપાલ જ ઘટને ઉત્પન્ન કરે છે, કાર્યરૂપ થઈ ચૂકેલાં કપાલ ઘટ ઉત્પન્ન કરતાં નથી. આ પ્રકારે પરિણામવાદમાં પણ પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે.

પણ વધારે વિચાર કરતાં આરંભવાદમાં એ પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, એમ કહેનારને પૂછવું જોઈએ કે, અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ કે જે ઘટ એ કપાલથી ઊપજ્યો છે તેની જ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ? અન્ય ઘટની થવી જોઈએ એમ કહો તો તે સંભવતું નથી, કારણ કે જે કપાલથી જે ઘટ થાય છે તે કપાલને વિષે તે ઘટની કારણતા છે, અન્ય ઘટની કારણતા અન્ય કપાલને વિષે છે, એટલે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિની પ્રાપ્તિનો સંભવ નથી. જો એમ કહો કે જે ઘટ પ્રથમ થયો તે જ ઊપજ્યો જોઈએ, તો તે પણ સંભવે નહિ; કેમ કે જ્યાં કપાલથી ઘટની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં પ્રથમ ઉત્પત્તિ અન્ય ઉત્પત્તિની પ્રતિબંધક છે, એટલે પુનઃઉત્પત્તિની પ્રતીતિ નથી; અર્થાત્ પ્રાગભાવ અહીં પણ નિષ્ફળ છે.

વળી ઉત્પત્તિના સ્વરૂપનો જ જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ એ કથન જ વિરુદ્ધ છે. આદ્યક્ષણ સાથેના સંબંધને ઉત્પત્તિ કહે છે, ને ઘટનો આદ્યક્ષણ સાથે જ સંબંધ તે જ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. ઘટાધિકરણક્ષણના ક્ષણનો અનધિકરણ એવો જ ક્ષણ

તે ઘટનો આદક્ષણ છે. ઘટના અધિકરણ તો અનંત ક્ષણ છે; પણ ઘટના અધિકરણ જે દ્વિતીયાદિ ક્ષણ તેને વિષે ઘટાધિકરણ જે પ્રથમ ક્ષણ તેનો ધ્વંસ રહે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં ઘટાધિકરણક્ષણનો ધ્વંસ છે નહિ, એટલે ઘટાધિકરણ ક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ એવો જે ક્ષણ તે જ ઘટનો પ્રથમ ક્ષણ છે, તે ક્ષણ સાથે જે સંબંધ તે જ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણને વિષે પ્રથમ ક્ષણ સાથે સંબંધ હોતો નથી, એટલે પ્રથમ ક્ષણને વિષે જ ‘ઉત્પન્ન થાય છે’ એવો વ્યવહાર થાય છે, દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં થતો નથી. આ પ્રકારે પ્રથમ ક્ષણસંબંધરૂપ જે ઉત્પત્તિ તે પુનઃ થવી જોઈએ એમ કહેવું એ ‘મારી માતા વંધ્યા છે’ એમ કહેવા સરખું છે; કેમ કે ઘટની ઉત્પત્તિથી જે ઉત્તર ક્ષણ તે બધા ઘટાધિકરણના ધ્વંસના અધિકરણ ક્ષણ જ થવાના, એટલે ઘટાધિકરણ ક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ ક્ષણ પુનઃ સંભવવાનો જ નહિ, આમ છે એટલે ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ એમ કહેવું તે વિરુદ્ધ છે. આ રીતે પ્રાગભાવ નિષ્કુળ છે. ‘કપાલને વિષે સમવાય સંબંધથી ઘટ નથી’ એ પ્રતીતિનો વિષય સામયિકાભાવ જ સંભવે છે; અને ‘કપાલને વિષે ઘટ થશે’ એ પ્રતીતિનો વિષય પણ ઘટનો લવિખ્યત્કાલ છે; પ્રાગભાવ તો અસિદ્ધ જ છે.

છતાં પોતાના શાસ્ત્રના સંસ્કારને લઈ નૈયાયિકો પ્રાગભાવને માને તોપણ તેમણે તેને સાદિ માનવો જોઈએ, અનાદિ સંભવતો નથી. અન્ય મતમાં તો અભાવમાત્રનો અધિકરણલેદ્વથી લેદ્વ થાય છે. નૈયાયિકમતમાં અધિકરણલેદ્વથી અભાવનો લેદ્વ નથી. પ્રતિયોગીલેદ્વથી અભાવનો લેદ્વ છે; એટલે એક પ્રતિયોગિક અભાવ નાના અધિકરણમાં પણ એક જ કહેવાય છે. પરંતુ પ્રાગભાવ તો નૈયાયિકમતમાં પણ અધિકરણલેદ્વથી ભિન્ન જ થાય છે, કેમ કે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલને વિષે જ રહે છે, ને ત્યાં પણ જે ઘટ જે કપાલને વિષે ઉદ્ભવે તે ઘટનો તે જ કપાલને વિષે પ્રાગભાવ જ રહે છે, અન્ય ઘટનો પ્રાગભાવ અન્ય કપાલને વિષે રહે છે. આ રીતે જોતાં એક પ્રાગભાવ એક જ અધિકરણમાં રહે છે. કપાલાદિક જે પ્રાગભાવનાં અધિકરણ તે સાદિ છે, તો તેમાં રહેનારો પ્રાગભાવ અનાદિ શી રીતે હોય? જો અનાદિ તેમ સાદિ સર્વ અધિકરણોમાં રહેનાર પ્રાગભાવ એક જ હોય તો એને અનાદિ કહેવો એ સંભવે, પણ તેમ છે નહિ, એટલે કપાલમાત્રવૃત્તિ જે ઘટપ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો સંભવે નહિ. કદાપિ એમ કહો કે કપાલની ઉત્પત્તિપૂર્વે કપાલના અવયવોમાં ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે;

તેની પૂર્વે તે અવયવોના અવયવોમાં રહે છે, ને એમ અનાદિ જે પરમાણુ તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અનાદિ જ છે, તો એ કહેવું પણ સંભવતું નથી. પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણ વિના અન્યને વિષે પ્રાગભાવ રહેતો નથી એવો નૈયાયિકોનો નિયમ છે. કપાલના અવયવ તો કપાલના ઉપાદાનકારણ છે, ઘટના નહિ, એટલે કપાલાવયવમાં કપાલનો જ પ્રાગભાવ સંભવે છે, ઘટનો પ્રાગભાવ તો કપાલમાં જ છે, કપાલાવયવમાં સંભવતો નથી. આ રીતે જોતાં પરમાણુ પણ કેવળ દ્રવ્યલુકતું જ ઉપાદાનકારણ છે ને દ્રવ્યલુકનો જ પ્રાગભાવ પરમાણુને વિષે સંભવે છે, દ્રવ્યલુકથી આગળ જઈ ગ્રંથલુકથી ઘટ પર્યંતનો પ્રાગભાવ પરમાણુમાં સંભવતો નથી. જો પરમાણુને વિષે દ્રવ્યલુક વિના અન્યનો પણ પ્રાગભાવ માનવામાં આવે તો પરમાણુથી પણ ઘટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈ એ.

પરિણામવાદમાં તો કાર્યકારણનો અલેદ છે, એટલે દ્રવ્યલુકથી તે અત્યાવયવી ઘટ પર્યંત કાર્યકારણની ધારાનો લેદ નથી. તે મતાનુસાર તો પરમાણુ વિષે દ્રવ્યલુકનો જે પ્રાગભાવ તે જ ઘટ પર્યંત કાર્યધારાનો પ્રાગભાવ કહી શકાય છે ને પરમાણુને વિષે ઘટાદિકનો પ્રાગભાવ કહેવો સંભવે છે. પણ આરંભવાદમાં કાર્યકારણનો આવો અલેદ છે નહિ, જિલ્લો કાર્યકારણનો અત્યંત લેદ છે, ત્યારે કપાલાવયવમાં, કેઈ રીતે પણ, ઘટનો પ્રાગભાવ કેમ સંભવે? તેમ જ પરમાણુને વિષે દ્રવ્યલુકના કાર્યનો પ્રાગભાવ સંભવે નહિ. આ રીતે વિચારતાં સાદિ એવો કપાલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો જે પ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો એ અસંગત છે.

૮૧ : અનંતધ્વંસાભાવનું ખંડન

એમ જ નૈયાયિક મતમાં પ્રધ્વંસાભાવ પણ પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં જ રહે છે; એટલે ઘટનો ધ્વંસ કપાલમાનવૃત્તિ છે, તો તેને અનંત કહેવો એ અસંગત છે. ઘટધ્વંસનું અધિકરણ જે કપાલ તેના નાશથી ઘટધ્વંસનો નાશ થાય છે. ઘટધ્વંસનો નાશ માનવામાં નૈયાયિકો એવો દોષ ખતાવે છે કે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થાય તો ઘટનું ઉજ્જીવ થવું જોઈએ; કારણ કે પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવનો જે અનાધારકાળ તે પ્રતિયોગીનો આધારકાળ છે એવો નિયમ છે. જે કાળે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થશે તે કાળે ઘટધ્વંસનો અનાધાર થશે, તેમ

પ્રાગભાવનો પણ અનાધાર થશે, એટલે તે ઘટનો આધાર થવો જોઈશે. આમ વિચારતા સ્પષ્ટ થાય છે કે ધ્વસનો ધ્વસ માનતાં ઘટ દિક જે પ્રતિયોગી તેનું ઉન્નજીવન થવાનો પ્રસંગ આવશે આ દોષ અક્રિયિ-
ત્વર છે, કેમ કે પ્રાગભાવને અનાદિ માનીએ અને ધ્વસને અનત માનીએ તો જે નિયમને આધારે આ દોષ ઉપજાવ્યો તે નિયમ સિદ્ધ થાય, ને પુનઃ એ નિયમ માનીએ તો પ્રાગભાવની અનાદિતા અને ધ્વસની અનંતતા સિદ્ધ થાય. પણ સિદ્ધાંતપક્ષમા પ્રાગભાવ સાદિ છે, એટલે પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિથી પૂર્વેનો જે કાળ તે ઘટના પ્રાગભાવનો તથા ઘટના ધ્વસનો અનાધાર કાળ છે ઘટનો આધાર કાળ નથી; અથવા સુખ્ય સિદ્ધાંતમાં સર્વથા પ્રાગભાવનો જ અગીકાર નથી એટલે ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વેનો કાળ ઘટના પ્રાગભાવનો અનાધારકાળ છે, ને ઘટના ધ્વસનો અનાધાર છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગીનો અનાધાર છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગીનો આધાર નથી. એટલે પ્રાગભાવનો અને ધ્વસનો અનાધારકાળ પ્રતિયોગીનો આધારકાળ હોવો જોઈએ એ નિયમ સભવનો નથી. આમ હોવાથી ઘટધ્વસનો પણ ધ્વસ થાય છે, ને ઉક્ત નિયમ અસિદ્ધ હોવાથી ઘટના ઉન્નજીવનનો પ્રસંગ આવતો નથી.

૮૨ : અન્યોન્યાભાવ

એમ જ અન્યોન્યાભાવ પણ સાદિસાત અધિકરણને વિષે સાદિ સાંન છે ઘટમા પડતો અન્યોન્યાભાવ છે, તેનું અધિકરણ ઘટ છે, તે સાદિ છે ને સાત છે, એટલે ઘટવૃત્તિપટ્યોન્યાભાવ સાદિસાત છે. અનાદિ અધિકરણને વિષે અન્યોન્યાભાવ અનાદિ છે, પણ અનાદિ હોઈને સાત છે, અનત નહિ. જેમ કે બ્રહ્મથી જીવનો ભેદ છે, તે જ જીવનો અન્યોન્યાભાવ છે; તેનું અધિકરણ બ્રહ્મ છે તે અનાદિ છે, એટલે બ્રહ્મને વિષે જીવનો ભેદ જે અન્યોન્યાભાવ તે અનાદિ છે. પણ બ્રહ્મ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા ભેદનો અત થાય છે એટલે આ અન્યોન્યાભાવ સાત છે.

અનાદિ પદાર્થોની પણ જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ અદ્વૈતવાદમા ઇષ્ટ છે. એટલા જ માટે શુદ્ધ ચેતન, જીવ, ઈશ્વર, અવિગ્રા, અવિગ્રા અને ચેતનનો સંબંધ, અને અનાદિનો પરસ્પરથી ભેદ, એ છ પદાર્થ અદ્વૈતમતમા સ્વરૂપથી જ અનાદિ કહ્યા છે, અને શુદ્ધ ચેતન વિનાના જે પાચ રહ્યા તેની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ માની છે. આને વિષે આ પ્રકાર

ની શકા સભર છે. જીવ અને ઈશ્વરને અદ્વૈતવાદમાં માયિક એટલે માયાકાર્ય કહ્યા છે, તો જીવ અને ઈશ્વર માયાકાર્ય છતાં અનાદિ છે એમ કહેવું એ વિરુદ્ધ છે. આ શકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. જીવ અને ઈશ્વર માયાના કાર્ય છે એવો માયિક પદનો અર્થ નથી, પણ માયાની સ્થિતિને આધીન જીવ ઈશ્વરની સ્થિતિ છે એટલે અર્થ છે. માયાની સ્થિતિ વિના જીવ ઈશ્વરની સ્થિતિ થતી નથી માટે તે માયિક છે અને માયાની પેઠે અનાદિ છે. આ પ્રકારે અનાદિ એવો અન્યોન્યાભાવ પણ સાત છે, અનત નથી.

એમ જ અત્યંતાભાવ પણ આકાશાદિકની પેઠે અવિગ્રનું કાર્ય છે ને વિનાશી છે એ પ્રકારે અદ્વૈતવાદમાં અભવનાત્ર વિનાશી છે, કોઈ અભવ નિત્ય નથી વગી અદ્વૈતવાદમાં અનાત્મત્વનાર્થમાં માયાના કાર્ય છે, એટલે આત્મભક્ષને નિત્યતા સભવતી નથી. જેમ ઘટાદિક ભાવપદાર્થ માયાકાર્ય છે તેમ અભવ પણ માયાકાર્ય જ છે.

અદ્વૈતવાદમાં માયાને ભાવરૂપ કહે છે અને તેથી અભાવનું ઉપાદાનકારણ માયા સભવતી નથી, કેમ કે ઉપાદાન તો કાર્યનું સજાતીય હોવું જોઈએ માયા અભવની સજાતીય નથી, પણ માયા અને અભવ ભવવધી કરીને વિજાતીય છે, કેમ કે માયાને વિષે ભવત્વ છે ને અભવને વિષે અભાવત્વ છે આમ છતાં પણ અભાવમાત્રનું ઉપાદાન માયા જ છે, કેમ કે અનિર્વચનીયત્વ, મિથ્યાત્વ, જ્ઞાનનિવર્ત્તત્વ, અનાત્મત્વ ઇત્યાદિક ધર્મોથી માયા અને અભવ સજાતીય છે ઉપાદાન અને કર્ય તેની સજાતીયતા સર્વ ધર્મો કરીને હોવી જોઈએ એમ કહેા તો તો ઘટ અને કપાલને વિષે પણ ઘટત્વ કપાલત્વ એ ધર્મ વિજાતીય હોવાથી કપાલ ઘટનું ઉપાદાન કઈ શકશે નહિ પણ જેમ મૃન્મયત્વિક ધર્મોથી ઘટ અને કપાલ સજાતીય છે તેમ અનિર્વચનીયતાદક ધર્મોથી અભાવ અને માયા પણ સજાતીય છે. આ રીતે અભાવ માત્ર માયાકાર્ય છે અને નથી મિથ્યા છે.

કોઈ અદ્વૈતવાદી અથકારો એક અત્યંતાભાવને માને છે જોકે અભાવને મિથ્યા કહે છે. ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલને વિષે કહેવું તે મિથ્યા છે, કેમ કે ઘટની ઉત્પત્તિના પૂર્વકાલના સ્વભાવે 'ઘટ થશે' એ પ્રતીતિના વિષય છે. ઘટનો પ્રાગભાવ તેમ સુફરાદિકથી સૂચ્ય થયેલા કપાલ અથવા વિજાતીય ભિન્ન એવો ઘટકરસ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેમ જ ઘટ

તેજ ઘટનો સામયિકાભાવ છે; ઘટ હોય ત્યારે તો ભૂતલ ઘટસંબંધી છે, ઘટાસંબંધી નથી, એટલે સામયિકાભાવ પણ અધિકરણથી પૃથક્ નથી. એમ જ ઘટને વિષે પટનો જે ભેદ તેને ઘટવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ કહે છે, તે પણ ઉભયના અભેદના અત્યંતાભાવરૂપ છે. જે પદાર્થના અભેદના અત્યંતાભાવથી ભિન્ન એવો અન્યોન્યાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે એક અત્યંતાભાવ જ અભાવરૂપે ઠરે છે, બાકી કોઈ અભાવ સ્વરૂપે સિદ્ધ થતા નથી.

અભાવનિરૂપણને વિષે આવા અનેક પ્રકાર છે, અંથવિસ્તારના ભયથી રીતિમાત્ર જણાવી વિરમવું પડે છે.

૮૩ : અભાવપ્રમા

અભાવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કયું, હવે તેને વિષે પ્રમાણ શું છે તે નિરૂપણ કરીએ છીએ. અભાવનું જ્ઞાન જે પ્રકારનું છે : એક ભ્રમરૂપ, બીજું પ્રમારૂપ. ભ્રમજ્ઞાન પણ પ્રમાની પેઠે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એવા ભેદથી જે પ્રકારનું છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઈન્દ્રિયનો સંયોગ થયા છતાં પણ કોઈ પ્રકારે ઘટની ઉપલબ્ધિ ન થાય, ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રત્યક્ષ-ભ્રમ છે. પરંતુ વિષય વિના પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. અન્યથાખ્યાતિવાદીના* મતમાં તો ભ્રમપ્રત્યક્ષને વિષયની અપેક્ષા નથી; પણ અન્ય પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, એટલે જે પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેની તો અપેક્ષા છે જ; કેમ કે રજ્જુનું સર્પત્વરૂપે કરીને જ્ઞાન થાય છે ત્યાં રજ્જુની અપેક્ષા છે. આમ છે તથાપિ અન્યથાખ્યાતિવાદી વિષયની અપેક્ષા નથી એમ કહે છે તેનું તત્ત્વ એમ છે કે વિષયનો આકાર જ્ઞાનમાં પ્રતીત થાય છે તે વિષયની અપેક્ષા નથી; કેમ કે રજ્જુસર્પભ્રમમાં સર્પનો આકાર ભાસે છે ત્યાં સર્પની અપેક્ષા નથી.

૮૪ : સિદ્ધાંતમત

સિદ્ધાંતમાં તો અનિર્વચનીયખ્યાતિ^x માની છે. જ્યાં પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં ભ્રમજ્ઞાનની પેઠે અનિર્વચનીય વિષયની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ અનિ-

* અન્યથાખ્યાતિનું નિરૂપણ આગળ આવશે.

^x એનું સ્વરૂપ આગળ કહેવાશે.

વર્ચનીય ઊપજે છે. વ્યાવહારિક ઘટનો વ્યાવહારિક ઘટાભાવ સાથે વિરોધ છે, પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ સાથે વ્યાવહારિક ઘટનો વિરોધ નથી, એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે અનિર્વચનીય ઘટાભાવ અને તેનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઉભયે ઊપજે છે. ત્યાં ઘટાભાવનો જે ભ્રમ તે પ્રત્યક્ષભ્રમ કહેવાય છે. કોઈ આંધળાને ઊલટું કહેવાથી, ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય તે અભાવનો પરોક્ષભ્રમ છે. પરોક્ષ જ્ઞાનને વિષે વિષયની અપેક્ષા નથી, કેમ કે અતીતનું તેમ અનાગતનું પણ પરોક્ષ જ્ઞાન તો થાય છે. એટલે અભાવનો જ્યાં પરોક્ષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, કેવળ અભાવાકાર વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનની જ ઉત્પત્તિ થાય છે.

૮૫ : સિદ્ધાંતમાં અભાવભ્રમઆદિમાં અન્યથાખ્યાતિ

અથવા પરોક્ષભ્રમની પેઠે જ્યાં અભાવનો પ્રત્યક્ષભ્રમ હોય ત્ય પણ પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, અભાવનો ભ્રમ અન્યથાખ્યાતિરૂપ જ છે; કેમ કે રજ્જુ આદિકને વિષે સર્પાદિ ભ્રમ તેને અન્યથાખ્યાતિરૂપ માનતાં આ પ્રકારે દોષ આવે છે, -રજ્જુને વિષે સર્પત્વધર્મની પ્રતીતિને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, તે સંભવે નહિ; કારણ કે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ રજ્જુ સાથે તથા રજ્જુત્વ સાથે છે, સર્પત્વ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ નથી, અને વિષય સાથે સંબંધ થયા વિના ઇન્દ્રિયજન્યજ્ઞાન થતું નથી; એટલે રજ્જુની સર્પત્વધર્મે કરીને પ્રતીતિ થવારૂપ જે અન્યથાખ્યાતિ તે સંભવે નહિ. આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષભ્રમસ્થળ ને વિષે અન્યથાખ્યાતિનો નિષેધ કરીને અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે. તેની રીત આગળ કહીશું.

આવી વ્યવસ્થા છે ખરી, તોપણ જ્યાં અધિષ્ઠાન અને આરોપ્ય બન્નેમાં ઇન્દ્રિયસંબંધ હોય ત્યાં ઉક્ત દોષ સંભવતો નથી એટલે સિદ્ધાંત-ત્રથોમાં પણ, તે સ્થાને અન્યથાખ્યાતિ જ લાગી છે. પુષ્પના ઉપર મૂકેલા રક્ષ્ટિકમાં રક્તતાનો પ્રત્યક્ષ ભ્રમ થાય છે. ત્યાં પુષ્પની રક્તતા સાથે પણ નેત્રનો સંયુક્તસમવાય અથવા સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ છે, ને રક્ષ્ટિક સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે; રક્તતા આરોપ્ય છે ને રક્ષ્ટિક અધિષ્ઠાન છે; તથા પુષ્પની વ્યાવહારિક રક્તતા રક્ષ્ટિકમાં પ્રતીત થાય છે, અનિર્વચનીય રક્તતાની રક્ષ્ટિકમાં ઉત્પત્તિ થતી નથી; કેમ કે સર્પત્વની પેઠે રક્તતા સાથે નેત્રનો સંબંધ ન હોત તો વિષય સાથે

સબધ વિના ઇદ્રિયજન્યજ્ઞાન થય નહિ એ દોષ લાગુ પડત, પણ નેત્ર સાથે જ્ઞાતાનો સબધ છે એટલે દોષનો સંભવ નથી આ પ્રકારે આરોપ્યનું સન્નિધ્ય હોય ત્યાં તેા અન્યથાપ્યતિજ સંભવે છે

એમ જ ઘટવળા બૂતલને વિષે ધ્વજાવજ્રમ થાય ત્યાં આરોપ્ય અને અધિષ્ઠાનનું સન્નિધાન હોવ થો, અધિષ્ઠાનની પેઠે આરોપ્ય સાથે પણ, ઇદ્રિયનો સબધ છે, અધિષ્ઠાન બૂતલ છે, આરોપ્ય ધ્વજાવ છે તે બે કે બૂતલને વિષે તેા નથો તથાપિ બૂતલવૃત્તિ જે બૂતલત્વ તેને વિષે છે, બૂતલવૃત્તિ જે રૂપરૂપશોદ્ધિ શુભ છે તેમા ધ્વજાવ છે બૂતલત્વની સથે તથા બૂતલના રૂપરૂપ શુભોની સાથે ધ્વજાવના સયોગ કદાપિ થાય નહિ, કેમ કે સયોગ તેા બે દ્રવ્યનો થય છે, ને ધ્વજાવ દ્રવ્ય છે પણ બૂતલત્વ દ્રવ્ય નથી, જાતિ છે, એટલે ધ્વજાવ તેની સાથે સયોગ સંભવે નહિ બૂતલના રૂપરૂપશોદ્ધિ પણ દ્રવ્ય નથી, શુભ છે, એટલે તેમની સાથે પણ ધ્વજાવના સયોગ સંભવે નહિ જેનો જેને વિષે સયોગ સબધ ન હોય તેનો તેને વિષે સયોગસબધવચ્ચિત્ર અત્યંત લાવ થાય છે આ રીતે બૂતલને વિષે સયોગસબધથી ઘટ હોય તથાપિ બૂતલત્વમા તથા બૂતલના શુભોમા સયોગસબધથી ધ્વજાવ હોતો નથી તેથી તેમની વિષે સયોગસબધવચ્ચિત્ર ધ્વજાવત્વ લાવ છે આ ઠેકાણે અધિષ્ઠાન બૂતલ છે, અને આરોપ્ય ઘટાત્મકતા લાવ છે, તેનો બૂતલ સાથે સ્વાધિકરણસમવાયસબધ છે સ્વ કહીએ ઘટાત્મકતા લાવ તેનું અધિકરણ બૂતલત્વ તથા બૂતલના રૂપરૂપ તેનો સમવાય બૂતલને વિષે છે બૂતલનો ઘટાત્મકતા લાવ સાથે સમવાયેત વૃત્તિત્વ-સબધ છે, સ્વ કહીએ બૂતલ, તેને વિષે સમવાયેત કહીએ સમવાયસબધથી રહેનાર બૂતલત્વ, અને શુભ, તેને વિષે વૃત્તિત્વ કહેતા આધેયતા અત્યંત લાવની છે આ રીતે આરોપ્ય અને અધિષ્ઠાનનો પરસ્પર સબધ હોવ થી તેમનું સન્નિધાન છે ત્યારે બૂતલત્વવૃત્તિ તથા રૂપરૂપશોદ્ધિવૃત્તિ જે વ્યવહારિક ઘટાત્મકતા લાવ તેની બૂતલને વિષે પ્રતીતિ હોવાથી અભવનો જ્ઞાન અન્યથાપ્યતિરૂપ છે પ્રતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ નિધિપ્રયોજન છે આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એવા ભેદથી અભાવજ્ઞાન બે પ્રકારનો છે

૮૬ : અનુપલંભાદિ સામગ્રી

એ જ રીતે અલવપ્રમા પણ એ પ્રકારની છે : પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષ જ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષ જ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇન્દ્રિયનો વિશેષણતા સંબંધ અથવા સ્વસંબંધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષ પ્રમા અને પરોક્ષ પ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણઃ શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમ જ ભૂતલને વિષે ઘટભાવ હોય તો નેત્રસંબંધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષભાવ છે તેમ પુરુષભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંબંધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતાં પણ પુરુષભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે, અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇન્દ્રિય કરણ છે, પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય આક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ને એથી જ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યાં નેત્રઇન્દ્રિય છતાં, તેનો ઘટથી સંયોગ છતાં, ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી ન હોવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે; ઇન્દ્રિયથી આલોકનો સંયોગ હોતો નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હોતો છે. એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇન્દ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમ જ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇન્દ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે, નેત્રજન્ય જ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ એ સહકારી છે; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વ દેશને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમ દેશને વિષે નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં ઘટનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ યવું તો નોઈએ; કેમ કે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્રઇન્દ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી

એમ નિયમ કરે છે કે, ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તે જ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. દ્વીપસૂર્યાદિકની પ્રભાને આલોક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના આક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇન્દ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષબ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમ જ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટસંદેશ અન્ય પદાર્થ હોય તેને વિષે ઘટબ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇન્દ્રિયનો સ્વસંબંધ-વિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમ કે ઘટનો તો બ્રમમાત્ર જ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનો ભૂતલ સાથે વિશેષણતાસંબંધ છે. વળી તે તે ભૂતલ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇન્દ્રિયસંબંધ ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇન્દ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી; કેમ કે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાનબ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઈ અંતર પડતું નથી. જ્યાં ઘટનો બ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિ-યોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ બ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇન્દ્રિય કરણ છે અને પ્રતિ-યોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો ચાલે નહિ, કેમ કે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઈને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્માભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યંતાભાવ છે. ઉભય અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇન્દ્રિયસંબંધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભય અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્માભાવની પેઠે પિશાચાત્યંતાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. તેમ જ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. ‘આ ક્ષણે મારામાં સુખ નથી,’ ‘આ ક્ષણે મારામાં દુઃખ નથી,’ એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વયંસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ

છે, કેમ કે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. તેમ જ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તાવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. 'મારે વિષે ધર્મ' નથી, 'મારે વિષે અધર્મ' નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઈને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખદુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાળે અનુપલંભ હોય છે, તેમ જ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાળે અનુપલંભ હોય છે જ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગિના અનુપલંભરૂપ સહકારી સહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મઅધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારી સહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમ જ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, શુરેત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, શુરેત્વાભાવનું પ્રતિયોગી શુરેત્વ છે. બંનેનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ શુરેત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંબંધવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું આત્મુપ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ શુરેત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; કેમ કે સ્વસંબંધવિશેષણતાસંબંધ તો શુરેત્વાભાવ સાં પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇદ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં દેવજ અનુપલંભ સહકારી નથી. ચોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ શુરેત્વનો પણ છે, પણ ચોગ્યાનુપલંભ રૂપનો જ છે, શુરેત્વનો નથી. પ્રત્યક્ષચોગ્યની અપ્રતીતિ તેને ચોગ્યાનુપલંભ કહે છે. રૂપ પ્રત્યક્ષ ચોગ્ય છે, પણ શુરેત્વ પ્રત્યક્ષચોગ્ય નથી, કેમ કે ત્રાજનાં કિંચ નીચ થવાથી શુરેત્વની તો અનુમિતિ થાય છે, કોઈ ઇદ્રિયથી શુરેત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આમ હોવાથી શુરેત્વ પ્રત્યક્ષચોગ્ય નથી એટલે તેને અનુપલંભ ચોગ્યાનુપલંભ નથી. એમ જ આત્માને વિષે સુખદુઃખ દુઃખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં પ્રત્યક્ષચોગ્ય સુખને અને પ્રત્યક્ષચોગ્ય દુઃખનો અનુપલંભ હોવાથી ચોગ્યાનુપલંભરૂપ સહકારીના સંભવ છે; પણ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું આત્મામાં મનસસ્વરૂપ સંભવ નથી; કેમ કે ધર્માધર્મનો અનુપલંભ છતાં તે અનુપલંભ રોગદુઃખરૂપ નથી; ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી દેવજ ગ્રાસ્ત્રવેદ્ય છે.

૮૭ : અનુપલંબનિર્ણય

એમ જ સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી ત્યાં પણ પિશાચરૂપ પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ તો છે, પરંતુ પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે યોગ્યાનુપલંબ નથી; કેમ કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીના અનુપલંબને જ યોગ્યાનુપલંબ કહેવાય છે; પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંબ યોગ્યાનુપલંબ નથી.

આને વિષે શંકા છે. સ્તંભને વિષે પિશાચનો જે લેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ ન થવો જોઈએ; કેમ કે પિશાચાન્યેન્યાભાવ તે જ પિશાચલેદ છે, તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, ને તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી, યોગ્યાનુપલંબના અભાવને લીધે, પિશાચાત્યંતાભાવની પેઠે, પિશાચાન્યેન્યાભાવ પણ અપ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ. કદાપિ સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરશે. યોગ્યાનુપલંબનું સ્વરૂપ કહ્યું તેવું નથી; પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંબને યોગ્યાનુપલંબ કહેવાય છે, અને પ્રતિયોગી પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અભાવનું જે અધિકરણ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય જોઈએ, ને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ જોઈએ. સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યેન્યાભાવ તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે; તે તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, અને તેને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાની અપેક્ષા પણ નથી; પિશાચાન્યેન્યાભાવનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે યોગ્યાનુપલંબ છે જ; એટલે પિશાચના અન્યેન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્તંભને વિષે સંભવે છે. સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન કરે તો તે સભવતું નથી; કેમ કે એમ માનતાં જે સિદ્ધ થશે તે આ પ્રમાણે થશે. અભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ હોય, એટલે તે યોગ્યાનુપલંબ કહેવાય અને તે અભાવપ્રત્યક્ષનાં સહકારી થાય, આનું માનીએ તો સ્તંભને વિષે જે પિશાચાત્યંતાભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ; તેમ જ આત્માને વિષે જે ધર્મોભાવ અધર્મોભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવા જોઈએ; કેમ કે સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાત્યંતાભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, આત્મવૃત્તિ ધર્મોભાવ અધર્મોભાવનું અધિકરણ આત્મા પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; માત્ર એટલો તક્ષણ છે કે, સ્તંભ બાહ્યન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ

યોગ્ય છે, એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાત્મતાભાવનું બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ, આત્મા માનસપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે આત્માને વિષે ધર્માભાવ અધર્માભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પણ જો પ્રત્યક્ષયોગ્યતા માનીએ તો વાયુવૃત્તિ શુરેત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પ્રત્યક્ષયોગ્યતા ન માનીએ તો વાયુવૃત્તિ રૂપાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ, અને વાયુને વિષે જે રૂપાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે એવો સિદ્ધાન્ત છે, તેમ અનુલવધી પણ સિદ્ધ છે, જે વિષે આગળ સ્પષ્ટતા થશે. કદાપિ સિદ્ધાંતી એમ સમાધાન લાવે કે, યોગ્યાનુપલંબ બે પ્રકારનો છે: એક પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ તે યોગ્યાનુપલંબ છે, ને બીજો પ્રત્યક્ષયોગ્ય અધિકરણમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ તે યોગ્યાનુપલંબ છે. અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રથમ અનુપલંબ સહકારી છે, એટલે અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અત્યંતાભાવનો જે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તેનો અનુપલંબ તે જ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં બીજા પ્રકારનો અનુપલંબ સહકારી છે; એટલે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ હોય એટલે તે અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય છે. આમ છે એટલે કહીં પણ દોષનો અવકાશ નથી. સ્તંભને વિષે પિશાચાત્મતા ભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાત્મતાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે; સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે તે પ્રત્યક્ષ છે; એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાન્યોન્યાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. આત્મવૃત્તિ સુખાત્યંતાભાવ દુઃખાત્યંતાભાવનાં જે પ્રતિયોગી સુખ અને દુઃખ તે માનસપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ધર્મ, અધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. રૂપશુભ્ર તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે વાયુને વિષે રૂપાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. શુરેત્વશુભ્ર પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે વાયુને વિષે શુરેત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે નિશ્ચય કરતાં એ પ્રકાર સિદ્ધ થયો કે, અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ એ બે વાત અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે; અને પ્રતિયોગીને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંબ એ બે વાત અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. આવો નિયમ સિદ્ધાંતી કહે તો તે પણ સંભવતો નથી. એનું કારણ એમ છે કે,

અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમા અધિકરણની યોગ્યતા ને હેતુ હોય તો વાયુને વિષે રૂપવદ્ભેદનું* ને પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ન થવું જોઈએ. ‘વાયુ રૂપવાન્ નથી’ એવું પ્રત્યક્ષ સર્વને થાય છે, અને કહેવામા આવશે તે રીતિ અનુસાર એવું પ્રત્યક્ષ સંભવે છે, તે સ્થળે અન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ વાયુ છે, ને પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. વાયુને કદાપિ આગ્રહ કરીને પ્રત્યક્ષયોગ્ય માનો તો વાયુને વિષે શુરુત્વવદ્ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈશે, પણ વાયુ ‘શુરુત્વવાન્ નથી’ એવું પ્રત્યક્ષ કોઈને થતું નથી; કહેવામા આવશે તે રીતિ અનુસાર સંભવતું પણ નથી. સ્તબને વિષે પિશાચવદ્ભેદ અપ્રસિદ્ધ છે, ત્યાં પણ, અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમા અધિકરણની પ્રત્યક્ષયોગ્યતાને હેતુ માનતા પિશાચવદ્ભેદનું અધિકરણ ને સ્તબ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી પિશાચવદ્-અન્યોન્યાભાવરૂપ ને પિશાચ વદ્ભેદ તે પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ, પણ ‘સ્તબ પિશાચવાન્ નથી’ એવું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે વિચારી જોતા, પ્રત્યક્ષયોગ્ય અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલભરૂપ યોગ્યાનુપલભ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમા સહકારી છે એ નિયમ સંભવતો નથી તેમ જ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમા પ્રતિયોગીની યોગ્યતાને સહકારી માનતા જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્મતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈશે, કેમ કે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વનો ને અત્યંતાભાવ તેનું પ્રતિયોગી પૃથ્વીત્વ તેનું ઘટાદિકને વિષે આક્ષેપપ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે તે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એનો ઉપલંભ એટલે એની પ્રતીતિ જલપરમાણુમા થતી નથી, એટલે અનુપલંભ છે. અને જલપરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે; એટલે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વાત્મતાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતા-સંબંધ પણ છે. ને એમ કહો કે પરમાણુ નિરવયવ છે તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવે નહિ, કેમ કે સંયોગ તો પદાર્થના એકદેશમા થાય છે; અવયવને જ દેશ કહે છે, અને પરમાણુને અવયવરૂપ દેશ છે નહિ ત્યારે સમગ્ર પરમાણુ સાથે સંયોગ થાય છે એમ કહેશે તો સંયોગનું ને અવ્યાખ્યવૃત્તિ સ્વરૂપ તે નહિ રહે એકદેશમા હોય, એકમા ન હોય, તે અવ્યાખ્યવૃત્તિ કહેવાય. આમ છે એટલે પરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવશે નહિ. આ વાત સંભવતી નથી; કેમ કે ને પરમાણુનો સંયોગ ન થનો હોય તો દ્વયભૂક થાય નહિ, પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાત્મતાભાવનું આક્ષેપ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તે પણ થાય નહિ;—

* રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનો ભેદ (=અન્યોન્યાભાવ) છે એવું પ્રત્યક્ષ-

પરમાણુમાં મહત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે આગળ કહેવાશે. ત્યારે નેત્રસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધથી જેમ પરમાણુને વિષે મહત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ જ નેત્રસંયુક્ત વિશેષણતાસંબંધથી પૃથ્વીત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. નેત્રસંયુક્ત પરમાણુ સાથે, મહત્વાભાવની પેઠે પૃથ્વીત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે; પરમાણુનો સંયોગ વ્યાખ્ય-વૃત્તિ થાય છે એમ મંજૂષાની ટીકામાં લખ્યું છે : આમ છે એટલે જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી હોવાથી તેનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; પણ કહેવામાં આવશે તે રીતે જોતાં જલ-પરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું નથી. આ પ્રકારે સર્વ અભાવોના પ્રત્યક્ષમાં એકરૂપ યોગ્યાનુપલંભ સંભવતો નથી, તેમ અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ભિન્ન ભિન્ન રૂપવાળા યોગ્યાનુ-પલંભને પણ સહકારી કહેવો સંભવતો નથી.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : યોગ્યે અનુપલમ્ભઃ યોગ્યા-નુપલમ્ભઃ (યોગ્યને વિષે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ સપ્તમી-સમાસ કરીએ તો અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય; યોગ્યનો અનુપલંભ એમ ષષ્ઠીસમાસ કરીએ તો પ્રતિયોગીમાં પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય. એક એક પ્રકારના યોગ્યાનુપલંભ માનવામાં દોષ જતાવ્યા. તેમ જ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણયોગ્યતાનો સાધક સપ્તમીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ માનીએ, અને અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાનો સાધક ષષ્ઠીસમાસવાળો યોગ્યાનુ-પલંભ સહકારી માનીએ, તો અભાવલેદથી ઉભયનો અંગીકાર પ્રાપ્ત થાય, પણ તેને વિષે એ દોષ જતાવ્યો ત્યારે અન્ય પ્રકારનો અનુપલંભ જ સહકારી હોવો જોઈએ; ત્યારે યોગ્યાનુપલંભ એ શબ્દમાં સપ્તમીસમાસ કે ષષ્ઠીસમાસ નથી, પણ ‘નીલઘટ’ એ શબ્દની પેઠે પ્રથમાસમાસ છે. તેની રીત આ પ્રકારની છે : નીલઘ્વાસૌ ઘટઃ (નીલ છે જે તે ઘટ) એમ વિગ્રહ કરતાં નીલઘટમાં જે પ્રથમાસમાસ છે તેને વ્યાકરણમાં કર્મધારય સમાસ કહે છે. જ્યાં કર્મધારય સમાસ હોય, ત્યાં પૂર્વપદાર્થનો ઉત્તરપદાર્થથી અલેદ પ્રતીત થાય છે. નીલઘટ એ સ્થાને કર્મધારય સમાસ માનતાં નીલપદાર્થનો ઘટપદાર્થથી અલેદ પ્રતીત થાય છે. એમ જ યોગ્યઘ્વાસૌ અનુપલમ્ભઃ યોગ્યાનુપલમ્ભઃ (યોગ્ય જે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ કર્મ-

અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની યોગ્યતા જે હેતુ હોય તો વાયુને વિષે રૂપવફલેદનું^x જે પ્રત્યક્ષ થાય છે તે ન થવું જોઈએ. 'વાયુ રૂપવાન નથી' એવું પ્રત્યક્ષ સર્વને થાય છે, અને કહેવામાં આવશે તે રીતિ અનુસાર એવું પ્રત્યક્ષ સંભવે છે, તે સ્થળે અન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ વાયુ છે, જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. વાયુને કદાપિ આગ્રહ કરીને પ્રત્યક્ષયોગ્ય માનો તો વાયુને વિષે શુક્તવવફલેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈશે, પણ વાયુ 'શુક્તવવાન નથી' એવું પ્રત્યક્ષ કોઈને થતું નથી; કહેવામાં આવશે તે રીતિ અનુસાર સંભવતું પણ નથી. સ્તંભને વિષે પિશાચવફલેદ અપ્રસિદ્ધ છે, ત્યાં પણ, અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની પ્રત્યક્ષયોગ્યતાને હેતુ માનતાં પિશાચવફલેદનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી પિશાચવદન્યોન્યાભાવરૂપ જે પિશાચવફલેદ તે પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ; પણ 'સ્તંભ પિશાચવાન નથી' એવું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે વિચારી જોતાં, પ્રત્યક્ષયોગ્ય અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ યોગ્યાનુપલભ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે એ નિયમ સંભવતો નથી. તેમ જ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાને સહકારી માનતાં જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈશે, કેમ કે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વનો જે અત્યંતાભાવ તેનું પ્રતિયોગી પૃથ્વીત્વ તેનું ઘટાદિકને વિષે આક્ષેપપ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે તે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એનો ઉપલંભ એટલે એની પ્રતીતિ જલપરમાણુમાં થતી નથી, એટલે અનુપલંભ છે, અને જલપરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે; એટલે જલપરમાણુવૃત્તિ પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતા-સંબંધ પણ છે. જે એમ કહે કે પરમાણુ નિરવયવ છે તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવે નહિ, કેમ કે સંયોગ તો પદાર્થના એકદેશમાં થાય છે; અવયવને જ દેશ કહે છે, અને પરમાણુને અવયવરૂપ દેશ છે નહિ. ત્યારે સમગ્ર પરમાણુ સાથે સંયોગ થાય છે એમ કહેશે તો સંયોગનું જે અભ્યાષ્યવૃત્તિ સ્વરૂપ તે નહિ રહે. એકદેશમાં હોય, એકમાં ન. હોય, તે અભ્યાષ્યવૃત્તિ કહેવાય. આમ છે એટલે પરમાણુ સાથે નેત્રનો સંયોગ સંભવશે નહિ. આ વાત સંભવતી નથી; કેમ કે જે પરમાણુનો સંયોગ ન થતો હોય તો દ્રવ્યશુદ્ધ થાય નહિ; પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાત્યંતાભાવનું આક્ષેપ પ્રત્યક્ષ થાય છે; તે પણ થાય નહિ;—

^x રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનો ભેદ (=અન્યોન્યાભાવ) છે એવું પ્રત્યક્ષ-

પરમાણુમાં મહત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે આગળ કહેવાશે. ત્યારે નેત્રસંયુક્તાવિશેષણતાસંબંધથી જેમ પરમાણુને વિષે મહત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ જ નેત્રસંયુક્ત વિશેષણતાસંબંધથી પૃથ્વીત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થતું જોઈએ. નેત્રસંયુક્ત પરમાણુ સાથે, મહત્વાભાવની પેઠે પૃથ્વીત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે; પરમાણુનો સંયોગ વ્યાખ્ય-વૃત્તિ થાય છે એમ મંજૂષાની ટીકામાં લખ્યું છે : આમ છે એટલે જલપરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી હોવાથી તેનું પ્રત્યક્ષ થતું જોઈએ; પણ કહેવામાં આવશે તે રીતે જોતાં જલ-પરમાણુને વિષે પૃથ્વીત્વાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સર્વ અભાવોના પ્રત્યક્ષમાં એકરૂપ યોગ્યાનુપલંબ સંભવતો નથી, તેમ અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ભિન્ન ભિન્ન રૂપવાળા યોગ્યાનુ-પલંબને પણ સહકારી કહેવો સંભવતો નથી.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : યોગ્યે અનુપલમ્બઃ યોગ્યા-નુપલમ્બઃ (યોગ્યને વિષે અનુપલંબ તે યોગ્યાનુપલંબ) એમ સપ્તમી-સમાસ કરીએ તો અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંબ સિદ્ધ થાય; યોગ્યનો અનુપલંબ એમ પછીસમાસ કરીએ તો પ્રતિયોગીમાં પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંબ સિદ્ધ થાય. એક એક પ્રકારના યોગ્યાનુપલંબ માનવામાં દોષ જતાવ્યા. તેમ જ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણયોગ્યતાનો સાધક સપ્તમીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંબ માનીએ, અને અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાનો સાધક પછીસમાસવાળો યોગ્યાનુ-પલંબ સહકારી માનીએ, તો અભાવલેદથી ઉભયનો અંગીકાર પ્રાપ્ત થાય, પણ તેને વિષે એ દોષ જતાવ્યો ત્યારે અન્ય પ્રકારનો અનુપલંબ જ સહકારી હોવો જોઈએ; ત્યારે યોગ્યાનુપલંબ એ શબ્દમાં સપ્તમીસમાસ કે પછીસમાસ નથી, પણ ‘નીલઘટ’ એ શબ્દની પેઠે પ્રથમાસમાસ છે. તેની રીત આ પ્રકારની છે : નીલઘાસૌ ઘટઃ (નીલ છે જે તે ઘટ) એમ વિગ્રહ કરતાં નીલઘટમાં જે પ્રથમાસમાસ છે તેને વ્યાકરણમાં કર્મધારય સમાસ કહે છે. જ્યાં કર્મધારય સમાસ હોય, ત્યાં પૂર્વપદાર્થનો ઉત્તરપદાર્થથી અલેદ પ્રતીત થાય છે. નીલઘટ એ સ્થાને કર્મધારય સમાસ માનતાં નીલપદાર્થનો ઘટપદાર્થથી અલેદ પ્રતીત થાય છે. એમ જ ચોગ્યઘાસૌ જનુપલમ્બઃ યોગ્યાનુપલમ્બઃ (યોગ્ય જે અનુપલંબ તે યોગ્યાનુપલંબ) એમ કર્મ-

ધારય સમાસ કરીએ તો યોગ્યાનુપલભ એ શબ્દમા યોગ્યપદાર્થનો અનુપલભ એ પદાર્થથી અલેદ પ્રતીત થાય છે. આમ છે એટલે અભાવના પ્રતિયોગી અને અધિકરણ ગમે તેવા હોય, તેમની યોગ્યતા તુ કામ નથી, અનુપલભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ જ્યા પ્રતિયોગીનો અનુપલભ યોગ્ય હોય, ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે, જ્યા પ્રતિ યોગીનો અનુપલભ અયોગ્ય હોય ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થતુ નથી અનુપલભને વિષે યોગ્યતા કે અયોગ્યતા આ પ્રકારે હોય છે, ઉપલભના અભાવને અનુપલભ કહે છે, પ્રતીતિ, જ્ઞાન, ઉપલભ એ બધા પયોય શબ્દો છે, પ્રતિયોગીની પ્રતીતિનો અભાવ એ અનુપલભ શબ્દનો અર્થ છે, એટલે ઇદ્રિયથી ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષમા ઘટની પ્રતીતિનો અભાવ સહકારી છે, ઘટાભાવનુ જ્ઞાન પ્રમાણ રૂપ છે અને ઘટજ્ઞાનનો અભાવ ઘટલવપ્રમાનુ સહકારી કારણ છે એ જે ઘટજ્ઞાનનો અભાવ તે યોગ્ય હોયો જોઈએ. ઘટજ્ઞાનાભાવને જ ઘટનુપલભ કહીએ છીએ, એટલે એ અભાવરૂપ અનુપલભને વિષે અન્ય પ્રકારની યોગ્યતા તો સલાવે નહિ, પણ જે અનુપલભનો ઉપલભરૂપ પ્રતિયોગી યોગ્ય હોય તે અનુપલભાને યોગ્ય કહીએ છીએ, અને જે અનુપલભનો ઉપલભરૂપ પ્રતિ યોગી અયોગ્ય હોય તે અનુપલભને અયોગ્ય કહીએ છીએ. આ ઉપરથી એટલું સિદ્ધ થયું કે યોગ્ય ઉપલભના અભાવરૂપ જે યોગ્યાનુપલભ તે સહકારી છે. આ રીતે અનુપલભની યોગ્યતા કહેવાનું પર્યાવસાન ઉપલભની યોગ્યતાને વિષે થાય છે, એટલે ઉપલભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ યોગ્ય ઉપલભનો અભાવ યોગ્યાનુપલભ કહેવાય છે, ને ઉપલભની યોગ્યતાનો વ્યવહાર અનુપલભને વિષે થાય છે. પ્રથમથી જ યોગ્ય ઉપલભના અભાવને યોગ્યાનુપલભ કહેતા લાઘવ છે, અને ઉપલભરૂપ પ્રતિયોગીદ્વારે અનુપલભને યોગ્ય કહેવો તે નિષ્ફળ છે; તોપણ વ્યાકરણની મર્યાદા પ્રમાણે યોગ્યાનુપલભ શબ્દનો અર્થ કરીએ ત્યારે યોગ્યતાની પ્રતીતિ અનુપલભને વિષે જ થાય છે, એટલે ઉપલભવૃત્તિ જે મુખ્ય યોગ્યતા તેનો અનુપલભને વિષે અરોપ કદી છે આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે જ્યા પ્રતિયોગીના યોગ્ય ઉપલભનો અભાવ હોય ત્યા અભાવનુ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યા પ્રતિયોગીની સત્તાથી નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલભની સત્તા હોય ત્યા તે ઉપલભ યોગ્ય કહેવાય, ને તે ઉપલભનો અભાવ જે અનુપલભ તે પણ યોગ્ય કહેવાય. જ્યા પ્રતિયોગી હોવા છતા પણ નિયમે કરીને પ્રતિ યોગીનો ઉપલભ ન થાય ત્યા તે ઉપલભ અયોગ્ય છે, ને તેના અભાવ-

રૂપ અનુપલંબ પણ અયોગ્ય કહેવાય છે. કેમ કે આલોકને વિષે ઘટની સત્તા હોય ત્યારે નિયમે કરીને ઘટનો ઉપલંબ થાય છે, એટલે એ સ્થાને ઘટનો ઉપલંબ યોગ્ય છે, ને તેનો અનુપલંબ પણ યોગ્ય છે. તેમ જ સંયોગસંબંધથી જ્યાં પિથાય હોય ત્યાં પિથાયસત્તાથી નિયમે કરીને પિથાયનો ઉપલંબ થતો નથી, એટલે પિથાયનો ઉપલંબ અયોગ્ય છે, ને તેનો અભાવ જે પિથાયાનુપલંબ તે પણ અયોગ્ય છે આ પ્રકારે જે ઘટાનુપલંબ યોગ્ય છે તે ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષને વિષે સહકારી છે. પિથાયાનુપલંબ યોગ્ય નથી તો પિથાયાનુપલંબથી પિથાયાત્મતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. અધપિ ઘટાભાવાધિકરણને વિષે ઘટની સત્તા તથા ઘટોપલંબની સત્તા સંભવતી નથી, તથાપિ ઘટનો તથા ઘટોપલંબનો એવો આરોપ થાય છે કે યદિ ભૂતલે ઘટ સ્યાત્તદા ઘટોપલંબઃ સ્યાત્—જે ભૂતલ ઉપર ઘટ હોત તો ઘટોપલંબ થાત; એટલે ઘટાભાવાધિકરણને વિષે પણ આરોપિત ઘટની સત્તા અને ઘટાનુપલંબ હોવા છતાં પણ આરોપિત ઘટોપલંબની સત્તા સંભવે છે. આમ છે, એટલે નિશ્ચિનાર્થ એ પ્રમણે છે કે જ્યાં અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતા પ્રતિયોગીના ઉપલંબનો પણ આરોપ નિયમે કરીને થયા વિના રહે નહિ, ત્યાં ઉપલંબ યોગ્ય છે, ને અનુપલંબ પણ યોગ્ય છે, અને તે અધિકરણમાં તે અભાવ પણ પ્રત્યક્ષ છે; જ્યાં અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કર્યા છતાં નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલંબનો આરોપ થતો નથી ત્યાં તે અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જેમ કે અધકારમાં ઘટાભાવ, જે પ્રત્યક્ષ નથી, કેમ કે અહીં ઘટ હોય તો ઉપલંબ થયા વિના રહે નહિ એ પ્રકારે ઘટના આરોપ સાથે નિયમે કરીને ઘટોપલંબનો આરોપ ત્યાં કરી શકાતો નથી, ને તેથી જ અધકારમાં ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, રાખને વિષે પિથાયનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે કેમ કે ‘જે તાદાત્મ્યે કરીને સ્તબને વિષે પિથાય હોત તો તેનો ઉપલંબ થાત’ એ રીતે સ્તંભવૃત્તિ તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને પિથાયનો આરોપ કરતા પિથાયના ઉપલંબનો આરોપ નિયમે કરીને થાય છે. સ્તબને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી તો સ્તબ પોતે છે, ને તેનો નિયમે કરીને ઉપલંબ થાય છે, તેમ જ પિથાય પશુ જે તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને સ્તબને વિષે હોય તો સ્તબની પેઠે તેનો પણ નિયમે કરીને ઉપલંબ થાય જ, એટલે તેવા ઉપલંબનો અભાવ હોવાથી સ્તબને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને પિથાય નથી. એટલે પિથાયનો સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધાવશિષ્ટ અભાવ છે; તે અભાવને જ અન્યોન્યાભાવ કહે છે. સ્તબને વિષે

સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, કેમ કે સ્તંભને વિષે, સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી જો પિશાચ હોત તો તેનો અવરય ઉપલંબ થાત' એ પ્રકારે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો સ્તંભને વિષે આરોપ કરતાં પિશાચના ઉપલંબનો આરોપ થતો નથી. જ્યાં સ્મથાનમાં વૃક્ષાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી પિશાચ રહે છે અને પોતાના અવયવોને વિષે સમવાયસંબંધથી રહે છે ત્યાં પણ પિશાચનો ઉપલંબ થતો નથી. જો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી જે કંઈ રહેતું હોય તે સર્વનો ઉપલંબ થતો હોય તો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો આરોપ કરતાં પિશાચના ઉપલંબનો આરોપ થાય. પણ સ્તંભને વિષે દ્વયલુકાદિકનો સંયોગ છે, વાયુનો સંયોગ છે, અને દ્વયલુક તથા વાયુ સંયોગસંબંધથી સ્તંભવૃત્તિ છે. પણ તેમનો ઉપલંબ થતો નથી; એમ જ સમવાયસંબંધથી ગુરુત્વાદિક અપ્રત્યક્ષ ગુણો સ્તંભને વિષે રહે છે, તેમનો પણ ઉપલંબ થતો નથી. આમ છે એટલે સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી પિશાચનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંબનો આરોપ બનતો નથી; અને સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે, જ્યાં તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચ હોય ત્યાં નિયમે કરીને, પિશાચનો ઉપલંબ થતો નથી; કેમ કે તાદાત્મ્યસંબંધથી તો પિશાચને વિષે પિશાચ છે, ને ઉપલંબ થતો નથી 'એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચનો આરોપ હોવા છતાં પણ, નિયમે કરીને, પિશાચના ઉપલંબનો આરોપ સંભવતો નથી. યદ્યપિ અત્યંતાભાવની રીત જ અન્યોન્યાભાવમાં પણ લાગુ થાય છે, તથાપિ એક અન્ય પ્રકારે ભેદ છે. સ્તંભને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધથી હોય તેનો નિયમે કરીને ઉપલંબ થાય છે. સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભ જ છે, અન્ય કંઈ નથી, અને સ્તંભનો નિયમે કરીને ઉપલંબ થાય છે. અન્ય કોઈ પદાર્થ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રહેતો હોય તો તેનો પણ સ્તંભની પેઠે ઉપલંબ થવો જોઈ એ. એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભને વિષે પિશાચનો આરોપ કરતાં નિયમે કરીને તેના ઉપલંબનો આરોપ થાય છે. આ રીતે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યથી પિશાચનો આરોપ કરતાં, પિશાચોપલંબનો પણ આરોપ થાય છે; એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચ-ભેદ પ્રત્યક્ષ થાય છે. એ જ સ્તંભને વિષે પિશાચવત્નો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે, કેમ કે 'જો તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને સ્તંભ પિશાચવત્ હોય તો

પિથાચવત્ત્વે કરીને સ્વંભનો ઉપવંસ થાય.' એ પ્રકારે સ્વંભને જેને તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને પિથાચવત્ત્વનો આરોપ કરતાં વિદ્યાર્થીઓ ઉપવંસનો આરોપ સંભવતો નથી. પિથાચવત્ત્વ વૃક્ષદિને વિશે વિદ્યાર્થીવત્તાનો ઉપવંસ થતો નથી, એટલે સ્વંભનાં પણ વિદ્યાર્થીવત્તાનો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે, પિથાચના લેહની જેમ પ્રત્યક્ષ નથી. આ પ્રકારે શુદ્ધિમાન અનુભવથી બેધ દેશે, જ્યાં પ્રવિરોધીના ઉપવંસનો આરોપ સંભવે ત્યાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે.

૮૮ : ઉદાહરણ

‘આત્માને વિષે જો સુખ કે દુઃખ હોત તો તેનો ઉપવંસ થાત.’ એ પ્રકારે આત્માને વિષે સુખદુઃખનો આરોપ કરતાં તેના ઉપવંસનો નિયમે કરીને, આરોપ થાય છે; કેમ કે સુખદુઃખ ઉર્ધ્વ દર શબ્દ અજ્ઞાત થતાં નથી, જ્ઞાન જ થાય છે, એટલે સુખદુઃખનો આરોપ થતાં તેના ઉપવંસનો પણ નિયમે કરીને આરોપ થાય છે. આમ જે એટલે આત્મવૃત્તિ સુખાભાવ દુઃખાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. ‘આત્માને વિષે ધર્મ કે અધર્મ હોત તો તેનો ઉપવંસ થાત’ એ પ્રકારે ધર્મઅધર્મના આરોપથી તેના ઉપવંસનો આરોપ કરતો નથી; કેમ કે ઉપવંસ એટલે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, અને ધર્મપિ જ્ઞાન, પ્રતીતિ. ઉપવંસ. એ રાજો ધર્મપિ તેથી જ્ઞાનમાત્રનું જ નામ ઉપવંસ છે, તોણ જા પ્રત્યક્ષે તો જો હૃદયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય તે હૃદયથી વચ્ચે જો જ્ઞાન તેનું જ ઉપવંસ. શબ્દથી બ્રહ્મ છે. જેમ કે સુખાભાવનું મનમાં પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં સુખના આરોપથી સુખના ઉપવંસનો આરોપ કહેતાં માનસપ્રત્યક્ષનો આરોપ એમ જ અર્થ છે. વાચનમાં રૂપભાવનું જ રૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં રૂપના આરોપથી તેના ઉપવંસનો આરોપ કહેતાં જ રૂપ પ્રત્યક્ષનો જ આરોપ સમજાય છે તેમ જ અન્ય હૃદયથી પણ જ્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં તે તે હૃદયવચ્ચે પ્રત્યક્ષ જ ઉપવંસરાજના અર્થ-રૂપે બાહ્યનું. ત્યારે ધર્મ અને અધર્મ તે તો ઉપવંસ સાત્ત્વવેદ છે, તેનો ઉપવંસ એટલે તેનું હૃદયગમ્યજ્ઞાન ક્રમપિ સંભવે નહિ. એટલે ધર્મ-અધર્મના આરોપથી તેના ઉપવંસનો આરોપ સંભવતો નથી, અને ધર્મોભાવ અધર્મોભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, જેમ જ વાચનને વિષે શુરત્વાત્મતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, વાચનને વિષે રૂપાત્મતાભાવ પ્રત્યક્ષ છે; કેમ કે વાચનને વિષે જો શુરત્વ હોત તો તેનો ઉપવંસ થાત. એ પ્રકારે શુરત્વનો

આરોપ કરતાં શુરત્વના ઉપલબ્ધનો આરોપ સંભવતો નથી; કેમ કે જ્યાં પૃથ્વી અને જળને વિષે શુરત્વ છે ત્યાં પણ શુરત્વનો પ્રત્યક્ષરૂપ ઉપલબ્ધ થતો નથી, કેવળ અનુમિતિથી શુરત્વનું જ્ઞાન થાય છે, એટલે શુરત્વના આરોપથી ઉપલબ્ધનો આરોપ થતો નથી. આવા કારણથી વાયુને વિષે શુરત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જો વાયુમાં રૂપ હોત તો ઘટરૂપની પેઠે વાયુનો ઉપલબ્ધ થાત, કેવળ રૂપનો જ ઉપલબ્ધ ન થાત, સાથે વાયુનો પણ ઉપલબ્ધ થાત; કેમ કે જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ શુભ્ર હોય અને ઉદ્ભૂતરૂપ હોય તે દ્રવ્ય પ્રત્યક્ષ થાય છે. ને જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ હોય છે તેનું રૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે. પરમાણુ અને દ્વચલુકમાં મહત્ત્વ નથી એટલે તેમનું રૂપ પ્રત્યક્ષ નથી. ત્ર્યલુકાદિરૂપ વાયુમાં તો મહત્ત્વ છે એટલે તેમાં રૂપ હોત તો દ્વચલુકાદિરૂપ વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાત, અને તેના રૂપનું પણ પ્રત્યક્ષ થાત. આ રીતે પરમાણુ અને દ્વચલુકરૂપ વાયુને છોડી દઈ, દ્વચલુકાદિરૂપ વાયુને વિષે રૂપના આરોપથી રૂપના ઉપલબ્ધનો આરોપ થાય છે, એટલે દ્વચલુકાદિરૂપ વાયુમાં રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. પરમાણુ દ્વચલુકરૂપ વાયુમાં રૂપનો આરોપ કરતાં પણ, મહત્ત્વ ન હોવાથી, રૂપના ઉપલબ્ધનો આરોપ નહિ થઈ શકે, અને રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ પણ નહિ થાય, તેમ જ જલપરમાણુને વિષે જે પૃથ્વીત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે ‘જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વ હોત તો તેનો ઉપલબ્ધ થાત’ એ પ્રકારે પૃથ્વીત્વના આરોપથી તેના ઉપલબ્ધનો આરોપ થઈ શકતો નથી. જો આશ્રય પ્રત્યક્ષ હોય તો જાતિ પ્રત્યક્ષ થાય, જલપરમાણુમાં જલત્વ છે તે જેમ પ્રત્યક્ષ નથી, તેમ જ આરોપિત જે પૃથ્વીત્વ તેના ઉપલબ્ધનો આરોપ સંભવતો નથી; એટલે જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. પરમાણુને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે; કેમ કે પરમાણુને વિષે શાકુપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્ભૂતરૂપ છે, અને ત્વાચપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્ભૂતરૂપથી પણ છે, પરંતુ મહત્ત્વ નથી, એટલે પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તેમ જ પરમાણુમાં જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપાદિશુભ્ર તેનું પણ મહત્ત્વાભાવને લીધે પ્રત્યક્ષ થતું નથી, મહત્ત્વવાળા દ્રવ્યના જ રૂપાદિશુભ્ર પ્રત્યક્ષ થાય છે. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોત તો પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થાત, તેમ પરમાણુના પ્રત્યક્ષયોગ્ય શુભ્રાનું પણ પ્રત્યક્ષ થાત. ઘટાદિકનું મહત્ત્વ પ્રત્યક્ષ છે, એટલે રૂપાદિકની પેઠે મહત્ત્વશુભ્ર પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આકાશાદિકમાં મહત્ત્વ તો છે; પરંતુ ઉદ્ભૂતરૂપ સમાનાધિકરણ જે મહત્ત્વ તેનું જ પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને આકાશાદિકમાં ઉદ્ભૂતરૂપ નથી, એટલે તેમના મહત્ત્વનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; તોપણ મહત્ત્વશુભ્ર

પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આ રીતે પરમાણુને વિષે મહત્ત્વ વિના, પ્રત્યક્ષની અન્ય સામગ્રી તો છે, જે મહત્ત્વ હોત તો પરમાણુ અને તેના ગુણો સર્વત્ર પ્રત્યક્ષ થાત; એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ કરવાથી તેના ઉપલબ્ધનો આરોપ સંભવે છે. મહત્ત્વના આરોપથી કેવળ મહત્ત્વના જ ઉપલબ્ધનો આરોપ થતો નથી, પણ પરમાણુના ઉપલબ્ધનો તથા પરમાણુમાં સમવેત પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણાદિકના ઉપલબ્ધનો આરોપ થાય છે. જે પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોય, તો પરમાણુનો ઉપલબ્ધ થાય અને પરમાણુમાં સમવેત એવા પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણોનો પણ ઉપલબ્ધ થાય, તેમ જ પ્રત્યક્ષયોગ્ય જાતિ તથા ક્રિયાનો પણ ઉપલબ્ધ થાય; પણ તે પરમાણુ આદિનો તો ઉપલબ્ધ થતો નથી, તેથી પરમાણુમાં મહત્ત્વ નથી. આ રીતે પરમાણુમાં જે મહત્ત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે. જે અધિકરણને વિષે જે અભાવના પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલબ્ધનો આરોપ થાય તે અધિકરણને વિષે તે અભાવ પ્રત્યક્ષ છે.

૮૯ : જે ઇન્દ્રિયથી આરોપ તેથી પ્રત્યક્ષ

જે ઇન્દ્રિયજન્ય ઉપલબ્ધના આરોપનું પ્રત્યક્ષ થાય તે જ ઇન્દ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલ ઉપર ઘટ હોય તો નેત્રથી ઘટનો ઉપલબ્ધ થવો જોઈએ, પણ ઉપલબ્ધ થતો નથી, માટે ઘટ નથી. એ પ્રકારે જ્યાં નેત્રજન્ય ઉપલબ્ધનો આરોપ હોય ત્યાં ઘટાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટ હોય તો ત્વગિન્દ્રિયથી ઘટનો ઉપલબ્ધ થવો જોઈએ; એ પ્રકારે અંધને અથવા અંધકારને વિષે, ત્વગિન્દ્રિયજન્ય ઉપલબ્ધનો આરોપ થાય ત્યાં ઘટાભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ જે ઇન્દ્રિયના ઉપલબ્ધનો આરોપ થાય તે જ ઇન્દ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી; કેમ કે વાયુમાં રૂપ હોત તો રૂપનો નેત્રઇન્દ્રિયજન્ય ઉપલબ્ધ થાત પણ ઉપલબ્ધ થતો નથી, એટલે વાયુમાં રૂપ નથી. આ રીતે નેત્રઇન્દ્રિયજન્ય રૂપોપલબ્ધનો આરોપ થાય છે. વાયુમાં રૂપ હોત તો ત્વકથી તેનો ઉપલબ્ધ થાત, એ પ્રકારે ત્વગિન્દ્રિયજન્ય રૂપોપલબ્ધનો આરોપ થતો નથી, કેમ કે રૂપસાક્ષાત્કારનો હેતુ તો કેવળ નેત્ર છે, ત્વક નથી. એમ જ રસનાઇન્દ્રિયજન્ય રૂપોપલબ્ધનો આરોપ પણ થતો નથી, એટલે રૂપાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. એમ જ મધુર દ્રવ્યને વિષે તિક્તરસાભાવનું રાસનપ્રત્યક્ષ જ થાય છે; કેમ કે સાકરમાં

તિક્તરસ હોત તો તેનો રસનેદ્રિયથી ઉપલંબ થાત, પણ ઉપલંબ થતો નથી, એટલે સાકરમાં તિક્તરસ નથી. આ રીતે સાકરના તિક્તરસના આરોપથી રસનજન્ય તિક્તરસોપલંબનો આરોપ થાય છે, અન્ય ઇન્દ્રિયજન્ય ઉપલંબનો આરોપ થતો નથી, એટલે રસાભાવનું પ્રત્યક્ષ રસનેન્દ્રિયજન્ય જ થાય છે. એમ જ સ્પર્શોભાવનું પ્રત્યક્ષ પણ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જ થાય છે. અગ્નિમાં શીતસ્પર્શ હોત તો તેનો ત્વગિન્દ્રિયથી ઉપલંબ થાત, પણ અગ્નિમાં ત્વગિન્દ્રિયથી શીત સ્પર્શનો ઉપલંબ થતો નથી. આ પ્રકારે અગ્નિમાં શીતસ્પર્શના આરોપથી ત્વજન્ય ઉપલંબનો આરોપ થાય છે એટલે સ્પર્શોભાવનું પ્રત્યક્ષ કેવળ ત્વજન્ય જ છે. એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્વાભાવનું કેવળ આકૃષ્ટપ્રત્યક્ષ જ થાય છે; કેમ કે પરમાણુનો લેહ મહત્ત્વ છે, અને પરિમાણ*શુણ્ણું જ્ઞાન ચક્ષુ તથા ત્વચા ઉભયથી થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે; ઘટનું નાનાપણું કે મોટાપણું નેત્રથી તેમ ત્વચાથી જાણીએ છીએ; એટલે મહત્ત્વ ઉભય ઇન્દ્રિયનો વિષય છે. તથાપિ અપકૃષ્ટતમ^x મહત્ત્વનું જો ત્વચાથી જ્ઞાન થાય તો ચક્ષુકના મહત્ત્વનું ત્વચાથી જ્ઞાન થતું જોઈએ, એટલે અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનું જ્ઞાન કેવળ નેત્રથી જ થાય છે. પરમાણુમાં પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનો જ આરોપ થશે, અને અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનું ત્વાય પ્રત્યક્ષ તો થતું નથી, આકૃષ્ટ પ્રત્યક્ષ થાય છે એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ કરવાથી નેત્રજન્ય ઉપલંબનો જ આરોપ થાય છે. ને તેથી પરમાણુનો જે મહત્વાભાવ તેનું આકૃષ્ટ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે, ત્વાય પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોત તો ચક્ષુકમહત્ત્વની પેઠે નેત્રથી તેનો ઉપલંબ થાત. એ પ્રકારે આકૃષ્ટ ઉપલંબનો આરોપ થાય છે, ત્વાય ઉપલંબનો નહિ. આત્માને વિષે સુખાભાવાદિકનું માનસપ્રત્યક્ષ જ થાય છે, કેમ કે આત્મામાં સુખ હોત તો મનથી સુખનો ઉપલંબ થાત, સુખનો ઉપલંબ આ કાળે થયો નથી, એટલે આ કાળે આત્માને વિષે સુખ નથી. આ પ્રકારે આત્મામાં સુખના આરોપથી તેના માનસ ઉપલંબનો પણ આરોપ થાય છે, એટલે સુખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ જ થાય છે. એમ જ દુઃખાભાવ, દ્વેષાભાવ, તેમનું પણ માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. પરંતુ પોતાનાં સુખાદિકનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે, પારકાનાં સુખાદિકનો અભાવ

* મહત્ત્વ એ પરિમાણનો પ્રકાર છે એમ યાદ રાખવું.

x જદું નાનામાં નાનું.

પ્રત્યક્ષ નથી, પણ તેનું તો શબ્દાદિકથી પરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે; કેમ કે અન્યને સુખાદિક હોવા છતાં પણ તેનો ઉપલંબ ધીજાને થતો નથી એટલે ‘અન્યને સુખ હોત તો મને ઉપલંબ થાત’ એ પ્રકારે અન્ય-વૃત્તિ સુખાદિકનાં, મારે વિષે ઉપલંબનો આરોપ થતો નથી. આમ છે એટલે અન્યવૃત્તિ સુખાદિકનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગીના આરોપથી જ્યાં ઉપલંબનો આરોપ થાય ત્યાં અભાવ પ્રત્યક્ષ છે.

આવા ઉપલંબના અભાવરૂપ અનુપલંબને યોગ્યાનુપલંબ કહે છે. એટલે પ્રતિયોગીના આરોપથી જે ઉપલંબનો આરોપ થાય, ને તે ઉપલંબ જેનો પ્રતિયોગી હોય, તેને યોગ્યાનુપલંબ કહેવાય. આ પ્રકારે અર્થ કરવામાં કશો દોષ નથી. જે અધિકરણને વિષે જે પદાર્થનો ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ સંભવે તે અધિકરણમાં તે પદાર્થનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે. એકના એક પિશાચનો જ ભેદ રતંબને વિષે પ્રત્યક્ષ છે, પરમાણુને વિષે અપ્રત્યક્ષ છે; એટલે ‘જે અધિકરણમાં’ એમ કહ્યું. જે પદાર્થનો ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ સંભવે તેના અભાવને પ્રત્યક્ષ કહેત તો પિશાચનો ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ રતંબમાં છે; તેમ પરમાણુમાં પણ પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ થવા જશે; તેમ ન થાય માટે ‘જે અધિકરણમાં’ એમ સ્પષ્ટ રીતે લક્ષણમાં શબ્દો મૂક્યા છે. રતંબ અધિકરણમાં ઉપલંબનો આરોપ થાય છે, પિશાચભેદ રતંબમાં જ પ્રત્યક્ષ છે; પણ પરમાણુમાં તો તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચ હોય તો પણ, પરમાણુની પેઠે જ તેનો પણ ઉપલંબ સંભવતો નથી, એટલે પરમાણુમાં પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ નથી. ‘જે પદાર્થનો’ એમ કહેવામાં એ હેતુ છે કે વાયુમાં રૂપાત્મતાભાવની પેઠે શુરુત્વાત્મતાભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. ‘જે અધિકરણમાં ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ સંભવે તે અધિકરણમાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે’ એટલું જ યોગ્યાનુપલંબનું લક્ષણ કહ્યું હોત તો વાયુ અધિકરણમાં રૂપનો ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ સંભવે છે, એટલે શુરુત્વાભાવ પણ પ્રત્યક્ષ થશે, તે ન થાય માટે ‘જે પદાર્થનો’ ઉપલંબ સંભવે તેનો અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય એમ લક્ષણમાં કહ્યું છે. એમ હોવાથી રૂપના આરોપિત ઉપલંબથી, વાયુમાં શુરુત્વના અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ રીતે જ્યાં પ્રતિયોગીનો જે ઇન્દ્રિયજન્ય આરોપિત ઉપલંબ હોય તે ઇન્દ્રિયથી ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ઉક્ત પ્રકારે ઉપલંબ સંભવે નહિ ત્યાં અભાવનું જ્ઞાન પરોક્ષ રહે છે. આ પ્રકારનો નૈયાયિક મત છે.

આ ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇન્દ્રિય કરણ છે, ઇન્દ્રિયને વિષે વિશેષણતા તેમ જ ઇન્દ્રિયસંબંધને વિષે વિશેષણતા, એવો જ અભાવનો સંબંધ તે વ્યાપાર છે. અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા કૃણ છે. યોગ્યાનુપલ્ભ ઇન્દ્રિયનું સહકારી કારણ છે, કરણ નહિ.

૯૦ : ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રમાસામગ્રી

જેમ ઘટાદિકના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી કારણ છે, અને નેત્રઇન્દ્રિય કરણ છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં પણ યોગ્યાનુપલ્ભ સહકારી છે, પણ અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી નથી. અંધકારને વિષે ઘટાભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી અને આલોકમાં ઘટાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, એટલે અન્વય અને વ્યતિરેકથી અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગને, સહકારી ગણવા ભેદજો, પણ ઘટના કારણમાં કુલાલપિતાની પેઠે આલોકસંયોગ અહીં અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ ઘટના કારણ કુલાલના સિદ્ધ થયા પછી કુલાલનો પિતા કારણસામગ્રીથી બાદ્ય છે ને ઘટનું કારણ કહેવાતો નથી, ઘટના કારણનું કારણ છે, તેમ અભાવપ્રત્યક્ષનું સહકારી કારણ યોગ્યાનુપલ્ભ છે, તેની સિદ્ધિથી અભાવપ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રીમાંથી આલોકસંયોગ બાદ્ય રહી જાય છે; કેમ કે અનુપલ્ભનો પ્રતિયોગી જે ઉપલ્ભ તેનો જ્યાં આરોપ સંભવે તે અનુપલ્ભ યોગ્ય કહેવાય છે. ઘટના ચાક્ષુષ ઉપલ્ભનો આરોપ આલોકમાં જ થાય છે, અંધકારમાં થતો નથી, એટલે ઘટાભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું સહકારી કારણ જે યોગ્યાનુપલ્ભ તેનો સાધક આલોક છે, ઘટાભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું તે સાક્ષાત્કારણ નથી, ને તેથી કુલાલપિતાની પેઠે કારણસામગ્રીથી બાદ્ય છે, અર્થાત્ અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ કુલાલપિતા ઘટનું કારણ નથી, તેમ આલોકસંયોગ પણ અભાવના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું કારણ નથી; ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનું કારણ જે યોગ્યાનુપલ્ભ તેનો તે ઉક્ત રીતે સાધક છે.

પ્રાચીન ધર્મોમાંતો યોગ્યાનુપલ્ભ આ રીતે કહ્યો છે. જ્યાં પ્રતિયોગી વિના પ્રતિયોગીના ઉપલ્ભની સકળ સામગ્રી હોય પણ ઉપલ્ભ થાય નહિ, ત્યાં યોગ્યાનુપલ્ભ છે જોમ માનવું; જેમ કે આલોકને વિષે ઘટ નથી ત્યાં યોગ્યાનુપલ્ભ છે જ, કેમ કે ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તે નથી; ને તે નથી, પણ દ્રશ્યના નેત્રરૂપ જે ઘટનો ચાક્ષુષઉપલ્ભ તેની સામગ્રીજે આલોક-સંયોગ તે છે, એટલે યોગ્યાનુપલ્ભ છે. અંધકારમાં જ્યાં ઘટ નથી

ત્યાં યોગ્યાનુપલબ્ધ નથી, કેમ કે પ્રતિયોગીના ચાક્ષુષઉપલબ્ધની જે સામગ્રી આલોકસંયોગ તેના અભાવ છે. એમ જ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્ય-સંબંધથી જે રહે તેના ઉપલબ્ધની સામગ્રી સ્તંભવૃત્તિ ઉદ્ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, એટલે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચનો અનુ-પલ્લંબ યોગ્ય છે. સંયોગસંબંધથી જે સ્તંભવૃત્તિ હોય તેના ઉપલબ્ધની સામગ્રી સ્તંભનાં ઉદ્ભૂતરૂપ તથા મહત્ત્વ નથી, પણ સંયોગસંબંધથી જે રહેનાર તેનાં ઉદ્ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, ને તે પિશાચને નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવશિષ્ટ પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેના ઉપલબ્ધની સામગ્રી પિશાચવૃત્તિ જે ઉદ્ભૂતરૂપ, તેના અભાવ હોવાને લીધે, સંયોગસંબંધે કરીને પિશાચનો અનુપલ્લંબ યોગ્ય ન કહેવાય. આ રીતે પ્રતિયોગી ન હોય, છતાં પ્રતિયોગીના ઉપલબ્ધની સકળ સામગ્રી હોય અને ઉપલ્લંબ થાય નહિ; તો તે અનુપલ્લંબ યોગ્યાનુપલ્લંબ કહેવાય ને તે અભાવપ્રત્યક્ષનો સહકારી કારણ છે. આમ જ્યાં યોગ્યાનુપલ્લંબ થાય, અને ઇન્દ્રિયનો અભાવ સાથે સંબંધ હોય, ત્યાં અભાવની ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. જ્યાં યોગ્યાનુ-પલ્લંબ ન હોય, ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થતું નથી, અનુમાનાદિ કેમથી પરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે. નૈયાયિક રીતિથી અભાવપ્રત્યક્ષમાં યોગ્યા-નુપલ્લંબ સહકારી છે ને ઇન્દ્રિય કારણ છે.

૯૧ : મીમાંસા-વેદાંત-ન્યાય

ભટ્ટ(મીમાંસક)ના મતમાં, તથા અદ્વૈત મતમાં યોગ્યાનુપલ્લંબ જ કરણ છે; અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયની કરણતા નથી એ જ કારણથી અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ ભટ્ટે માન્યું છે; અને તેને અનુસારે જ અદ્વૈત ગ્રંથોમાં પણ અભાવપ્રત્યક્ષને અર્થે અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ માન્યું છે. અનુપલ્લંભને જ અનુપલબ્ધિ કહે છે. જેમ નૈયા-યિકોએ યોગ્યાનુપલ્લંભને સહકારી માન્યો છે, તેમ જ યોગ્યાનુપલ્લંબ ભટ્ટ મતમાં તથા અદ્વૈત મતમાં પ્રમાણ છે. નૈયાયિક મતમાં અભાવપ્રત્યક્ષ-નાં કારણ ઇન્દ્રિય અને યોગ્યાનુપલ્લંબ બે છે; ઇન્દ્રિય કારણ છે એટલે અભાવપ્રમાણ પ્રમાણ છે, અને અનુપલ્લંબ તો અભાવપ્રમાણ સહકારી કારણ મનાય છે, કારણ નહિ; એટલે અનુપલ્લંબ પ્રમાણ નથી, ભટ્ટ-મતમાં તો અનુપલબ્ધિ જ પ્રમાણ છે.

એકે અભાવપ્રમાણી ઉત્પત્તિમાં અનુપલબ્ધિનો કહે

સંભવતો નથી, અને પ્રમાણુ તો તે કહેવાય છે કે જે વ્યાપારવાળું પ્રમાણું કારણ હોય, ત્યારે અનુપલબ્ધિની પ્રમાણુતા સંભવશે નહિ, તથાપિ વ્યાપારવાળા પ્રમાણા કારણને જ પ્રમાણ કહેવાય એવું પ્રમાણ લક્ષણ તો નૈયાયિકો જ માને છે. ભાટ્ટાદિક તો સર્વે પ્રમાણનાં ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણ આપે છે : કોઈમાં વ્યાપાર માને છે, કોઈમાં નથી માનતા, એટલે નિર્વાહ થાય છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાણું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે; અનુમિતિપ્રમાણું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અનુમાન કહેવાય છે; શાબ્દીપ્રમાણું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ શાબ્દપ્રમાણ કહેવાય છે; એમ આ ત્રણ પ્રમાણનાં લક્ષણમાં તો ‘વ્યાપાર’નો પ્રવેશ છે, અને તેમના નિરૂપણને સમયે તે તે સ્થાને વ્યાપારનો સંભવ પણ આપણે બતાવી આવ્યા. પણ ઉપમાન, અર્થોપત્તિ, અનુપલબ્ધિ એ ત્રણનાં લક્ષણમાં ‘વ્યાપાર’નો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિના અસાધારણ કારણને ઉપમાન પ્રમાણ કહે છે; ઉપપાદક કલ્પનાનો અસાધારણ હેતુ જે ઉપપાદની અનુપપત્તિનું જ્ઞાન તે અર્થોપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે; અભાવની પ્રમાણું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય છે; યદ્યપિ અભાવનું પરોક્ષ જ્ઞાન પણ અનુમાનાદિકથી થાય છે એ પહેલાં જ કહી આવ્યા છીએ ને તેથી અનુપલબ્ધિના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ અભાવજ્ઞાનનાં જનક જે અનુમાનાદિક તેને વિષે થવાનો સંભવ છે, તથાપિ અનુમાનાદિક તો ભાવ અને અભાવની પ્રમાણાં સાધારણ કારણ છે, અભાવ એકલાની જ પ્રમાણાં અસાધારણ કારણ નથી અને અનુપલબ્ધિથી તો કેવળ અભાવનું જ જ્ઞાન થાય છે, એટલે અભાવપ્રમાણું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ જ છે, અન્ય નથી. આ પ્રકારે આ ત્રણ પ્રમાણોના લક્ષણમાં વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી, ને તેથી એ ત્રણમાં વ્યાપારની અપેક્ષા નથી. અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવનું જ્ઞાન થાય તે પરોક્ષ થાય છે. જેટલે ઠેકાણે નૈયાયિકો અભાવ જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય કહે છે તેટલે ઠેકાણે તે જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, કેમ કે નૈયાયિક મતમાં પણ અભાવ જ્ઞાનનું સહકારી કારણ અનુપલબ્ધિ છે. નૈયાયિક જે ચોગ્યાનુપલબ્ધિને ઇન્દ્રિયની સહકારી માને છે તે જ ચોગ્યાનુપલબ્ધિ ભાટ્ટાદિ મતમાં, કાંઈ પણ હોદ્દા વિના, સ્વતંત્ર પ્રમાણ છે—નૈયાયિક મતમાં અભાવ પ્રમાણું પ્રમાણ ઇન્દ્રિય છે, વેદાંત મતમાં અનુપલબ્ધિ છે. વેદાંત મતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવપ્રમાણું જ્ઞાન પણ નૈયાયિક મતની પેઠે પ્રત્યક્ષ જ છે, પરોક્ષ નથી.

૯૨ : વેદાંતરીતિથી ઇન્દ્રિયઅજ્ઞાન્ય પ્રત્યક્ષ

એવી શંકા ઉદ્ભવે છે કે પ્રત્યક્ષ તો જે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય જ્ઞાન હોય તે જ થાય છે, અભાવ જ્ઞાનને ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્યતાનો નિષેધ કયો છતાં પ્રત્યક્ષતા કહી તે કેમ બને ? એનું સમાધાન એ પ્રમાણે છે કે, જે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થતું હોય તો ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ; કેમ કે ન્યાયમતમાં ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય જ્ઞાન નિત્ય છે એટલે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય નથી; વેદાંતમતમાં પણ ઇન્દ્રિયજ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય નથી; વળી અન્ય ગ્રંથોમાં ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય જ્ઞાનને જ પ્રત્યક્ષતા માનવામાં અનેક દૂષણ કહેલાં છે; એટલે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થાય એવો નિયમ નથી. પ્રમાણુચેતન સાથે વિષયચેતનનો અલોદ્ભવ થાય તે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં વિષય સન્નિવૃત્ત હોય ત્યાં કયાંક તો ઇન્દ્રિય અને વિષયના સંબંધથી ઇન્દ્રિય દ્વારા અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટદેશમાં જાય છે, જ્યાં ઘટસમાનાકાર થઈ, ઘટમાં વૃત્તિ મળે છે. એ સ્થાને વૃત્તિઅવચ્છિન્ન જે ચેતન તે પ્રમાણુચેતન કહેવાય છે અને વિષયમાં રહેલું જે ચેતન તે વિષયચેતન કહેવાય છે. પ્રમાણુચેતન અને વિષયચેતન સ્વરૂપથી તો સર્વદા એક જ છે, ઉપાધિલેદથી ચેતનનો લેદ થાય છે. ઉપાધિ પણ ભિન્ન દેશમાં હોય તો ઉપહિતનો લેદ થાય છે. એક દેશમાં હોય તો ઉપહિતનો લેદ થતો નથી. જેમ કે ઘટ અને ઘટનું રૂપ એક દેશમાં છે ત્યાં ઘટરૂપોપહિત આકાશ અને ઘટોપહિત આકાશ એક જ છે; મઠની અંદર ઘટ હોય ત્યાં પણ ઘટોપહિત આકાશ મઠાકાશથી ભિન્ન નથી. મઠાકાશ ઘટાકાશથી ભિન્ન પણ છે; કેમ કે ઘટશૂન્ય દેશમાં પણ મઠ તો છે, તથાપિ મઠશૂન્ય દેશમાં ઘટ નથી એટલે મઠાકાશથી ઘટાકાશ ભિન્ન નથી. આમ જોતાં વૃત્તિ અને વિષય ભિન્ન દેશમાં હોય તો તો વૃત્ત્યુપહિત ચેતન અને વિષય-ઉપહિત ચેતન ભિન્ન થાય, પણ વૃત્તિ જ વિષય દેશમાં હોય ત્યારે વિષયચેતન પણ વૃત્તિચેતન થાય છે, ને વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતનથી લેદ રહેતો નથી, પણ અલેદ થાય છે. જે કે વિષયદેશમાં વૃત્તિ જાય ત્યારે દ્રાણના શરીરની અંદરના અંતઃકરણથી તે વિષય પર્યંત વૃત્તિનો આકાર થાય છે, ને વિષયદેશથી બહાર પણ વૃત્તિનું સ્વરૂપ હોવાથી વિષયચેતનથી ભિન્ન પણ વૃત્તિચેતન છે, તથાપિ તે કાળે વૃત્તિથી ભિન્ન દેશને વિષે વિષય નથી, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતનથી અલેદ કહીએ છીએ. અને

ઉભયનો અલેદ ક્યાંક લખ્યો હોય તો તેનો અભિપ્રાય એવો જાણવો કે જેટલો વૃત્તિભાગ ઘટદેશમાં છે તેટલા વૃત્તિભાગથી ઉપહિત ચેતન ઘટચેતનથી પૃથક્ નથી. આ પ્રકારે જ્યાં વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અલેદ થાય ત્યાં જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જાણવું.

૯૩ : પ્રત્યભિજ્ઞા અને અભિજ્ઞા, પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ આદિ પરોક્ષ જ્ઞાનનો નિર્ણય

વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અલેદ ન થાય તે જ્ઞાનને પરોક્ષ કહીએ છીએ. સંસ્કારજન્ય સ્મરણરૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ શરીરની અંદર જ થાય છે. તેનો વિષય તો દેશાંતરને વિષે હોય છે અથવા નષ્ટ પણ થઈ ગયો હોય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અલેદ ન થવાથી સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે. જે પદાર્થના પૂર્વ અનુભવના સંસ્કાર હોય અને ઈન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં ‘તે જ આ’ એવું જ્ઞાન થાય, તેને અભિજ્ઞાજ્ઞાન કહે છે. એમાં પણ ઈન્દ્રિયજન્યવૃત્તિ વિષયદેશમાં જાય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અલેદ થવાથી પ્રત્યભિજ્ઞા-જ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. કેવળ ઈન્દ્રિયજન્યવૃત્તિ હોય ત્યાં તો ‘આ’ એટલું જ પ્રત્યક્ષ થાય છે ને તેને અભિજ્ઞા કહે છે; પણ મુખ્ય સિદ્ધાંતમાં તો પૂર્વ અનુભૂતનું ‘તે જ આ’ એવું જ્ઞાન પણ ‘તે’ એ અંશે સ્મૃતિરૂપ હોવાથી પરોક્ષ છે, અને ‘આ’ એ અંશે પ્રત્યક્ષ છે; એટલે ‘તે આ’ એ જ્ઞાનમાં કેવળ પ્રત્યક્ષત્વ નથી પણ અંશલેદ-થી પ્રત્યક્ષત્વ પરોક્ષત્વ બે ધર્મ છે.

કેવળ સંસ્કારજન્યવૃત્તિ હોય તેનો આકાર ‘તે’ એટલો જ થાય છે; એને જ સ્મૃતિ કહે છે. જે પદાર્થનું પૂર્વ ઈન્દ્રિયથી અથવા અનુમાનાદિકથી જ્ઞાન થયેલું હોય તેની સ્મૃતિ થાય છે. એટલે સ્મૃતિજ્ઞાનમાં પૂર્વ અનુભવ કરણ છે અને અનુભવજન્ય સંસ્કાર વ્યાપાર છે; કેમ કે જે પદાર્થનું પૂર્વજ્ઞાન હોય તેનો, વર્ષના અંતરાય પછી સ્મૃતિ થાય ત્યાં સ્મૃતિના અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે અનુભવ નથી, અને હેતુ તો તે જ થાય છે કે જે અવ્યવહિત પૂર્વકાળમાં હોય, એટલે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું સાક્ષાત્કારણ થઈ શકતો નથી, કોઈક દ્વારા તેને કારણ કહેવો જોઈએ. આમ છે ત્યારે આ પ્રમાણે માનવું યોગ્ય છે. જે પદાર્થનો પૂર્વ અનુભવ થયો નથી તેની તો સ્મૃતિ થતી નથી, જો પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ ન હોય તો જોનો અનુભવ નથી થયો તેની પણ સ્મૃતિ

થવી જોઈએ, જે થતી નથી. આમ જોતાં સ્મૃતિનો પૂર્વ અનુભવ સાથે અન્વયવ્યતિરેક છે : પૂર્વ અનુભવ હોતાં સ્મૃતિ હોય છે એ અન્વય છે, પૂર્વ અનુભવ ન હોતાં સ્મૃતિ નથી હોતી એ વ્યતિરેક છે; એક હોય તો બીજું હોય એ અન્વય, એક ન હોય તો બીજું ન હોય એ વ્યતિરેક. અન્વયવ્યતિરેકથી કારણકાર્યભાવ જણાય છે. પૂર્વ અનુભવ અને સ્મૃતિનો અન્વયવ્યતિરેક દીકાથી તેમનો કારણકાર્યભાવ તો અવશ્ય છે; પરંતુ અવ્યવહિત પૂર્વકાળમાં પૂર્વ અનુભવ છે નહિ, એટલે સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી પૂર્વ અનુભવનો કોઈ વ્યાપાર માનવો જોઈએ. જ્યાં પ્રમાણબળથી કારણતાનો નિશ્ચય થાય અને અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે કારણની સત્તા સંભવે નહિ, ત્યાં વ્યાપારની કલ્પના થાય છે; કેમ કે શાસ્ત્રરૂપી પ્રમાણથી સ્વર્ગસાધનતાનો યાગને વિષે નિશ્ચય થાય છે. અત્યંત આહુતિને યાગ કહે છે અને સુખવિશેષરૂપ સ્વર્ગ તો તેનો નાશ થયા પછી બહુકાળે થાય છે, ત્યારે સ્વર્ગના પૂર્વકાળને વિષે યાગના અભાવથી યાગની સ્વર્ગસાધનતા સંભવતી નથી, માટે શાસ્ત્રથી નિર્ણીત જે આવી સાધનતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે યાગનો વ્યાપાર એક ‘અપૂર્વ*’ એવો માનવો જોઈએ. અપૂર્વનો અંગીકાર થયો એટલે દોષ ન રહ્યો; કેમ કે કાર્યના અવ્યવહિત પૂર્વકાળને વિષે કારણ અથવા વ્યાપાર એક જોઈએ, કયાંક ઉભય પણ હોય, પણ એક તો અવશ્ય જોઈએ. જેને ‘ધર્મ’ કહે છે તે જ યાગજન્ય અપૂર્વ છે. યાગથી અપૂર્વ ઉત્પન્ન થાય છે અને યાગજન્ય જે સ્વર્ગ તેને તે અપૂર્વ ઉપજાવે છે એટલે તે વ્યાપાર છે. ત્યારે જેમ યાગને અપૂર્વ એવો વ્યાપાર સ્વર્ગસાધનતાના નિર્વાહ માટે માન્યો છે, અને તે અપૂર્વને સદા પરોક્ષ માનીએ છીએ તેમ અન્વયવ્યતિરેકથી સિદ્ધ એવી અનુભવને વિષે સ્મૃતિની કારણતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે સંસ્કાર માનીએ છીએ ને તેને સર્વદા પરોક્ષ માનીએ છીએ. જે અંતઃકરણને પૂર્વ અનુભવ હોય અને સ્મૃતિ થાય તે અંતઃકરણનો સંસ્કાર એ ધર્મ છે. નૈયાયિક મતમાં અનુભવ, સંસ્કાર, સ્મૃતિ એ આત્માના ધર્મ છે; નૈયાયિકો અનુભવજન્ય સંસ્કારને ભાવના કહે છે. સંસ્કાર પૂર્વ અનુભવજન્ય છે, અને પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સ્મૃતિ તેનો જનક છે,

* મીમાંસકો વેદવિહિત વિધિનિષેધ પાળવાથી ધર્મ એ નામે એક અપૂર્વ એટલે જે પ્રથમ ન હવું તેવું કાંઈક ઉત્પન્ન થાય છે ને તે કાલાન્તરે સ્વર્ગ સાધે છે, એમ માને છે.

માટે વ્યાપાર છે આ રીતે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ છે, સંસ્કાર વ્યાપાર છે સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળે પૂર્વ અનુભવનો નાશ એટલે અભાવ છે, તથાપિ તેનો વ્યાપાર જે સંસ્કાર તે છે, એટલે પૂર્વ અનુભવનો નાશ થયા છતાં પણ સ્મૃતિ ઊપજે છે. સંસ્કાર પ્રત્યક્ષ તો છે નહિ, એની સિદ્ધિ અનુમાન કે અર્થોપત્તિથી થાય છે, એટલે જેટલી પૂર્વ અનુભૂતની સ્મૃતિ થાય છે તેટલો કાળ સંસ્કાર રહે છે. જે સ્મૃતિ પછી સ્મૃતિ ન થાય તેને ચરમસ્મૃતિ કહીએ છીએ, ચરમસ્મૃતિથી સંસ્કારનો નાશ થાય છે ને ફરી તે પદાર્થની સ્મૃતિ થતી નથી આ રીતે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી અનેક સ્મૃતિ થાય છે. ચરમસ્મૃતિ થાય ત્યાં સુધી સંસ્કાર એકનો એક રહે છે. સ્મૃતિની ચરમતા કાર્યથી જણાય છે, જે સ્મૃતિ થયા પછી પુનઃ સંજાતીય સ્મૃતિ થાય નહિ તે સ્મૃતિ ચરમસ્મૃતિ છે, એવું જ્ઞાન અનુમાનથી થાય છે. ચરમ એટલે અત્યંત કોઈ એમ કહે છે કે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી પ્રથમ સ્મૃતિ થાય છે, પ્રથમ સ્મૃતિની ઉત્પત્તિના પહેલાં સંસ્કારનો નાશ થાય છે અને સ્મૃતિથી અન્ય સંસ્કાર ઊપજે છે ને તેનાથી પુનઃ સંજાતીય સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે, તે સ્મૃતિથી પણ સ્વજનક સંસ્કારનો નાશ થાય છે, ને અન્ય સંસ્કાર ઊપજે છે, ને તેનાથી તૃતીય સ્મૃતિ ઊપજે છે, એમ સ્મૃતિથી પણ સંસ્કારની ઉત્પત્તિ થાય છે જે સ્મૃતિના ઉત્તરકાળને વિષે સમજાતીય સ્મૃતિ ઊપજે નહિ, તે સ્મૃતિ સંસ્કારની હેતુ નથી આ મતમા સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિજ્ઞાન પણ ઉત્તરસ્મૃતિનું કારણ છે પ્રથમ સ્મૃતિનું કારણ અનુભવ છે. ઉભયત્ર સંસ્કાર વ્યાપાર છે પહેલાં મતમા સ્મૃતિજ્ઞાનનું કારણ સ્મૃતિ નથી, પરંતુ પૂર્વાનુભવથી સંસ્કાર ઊપજે છે, ને તે એક જ સંસ્કાર ચરમસ્મૃતિ પર્થત રહે છે, એટલે પૂર્વાનુભવ જ સ્મૃતિનું કારણ થાય છે, અને પૂર્વાનુભવજનિત સંસ્કાર જ સકળ સંજાતીય સ્મૃતિમા વ્યાપાર છે. ઉભય પક્ષમા સ્મૃતિજ્ઞાન પ્રમાણ નથી, કેમ કે પ્રથમ મતમા તો સ્મૃતિજ્ઞાનનું કારણ પૂર્વાનુભવ તે છએ પ્રમાણથી અલગ છે. પ્રમાણ જન્ય જ્ઞાનને પ્રમાણ કહે છે. પૂર્વાનુભવ પ્રમાણ નથી. દ્વિતીય પક્ષમા પ્રથમ સ્મૃતિનું કારણ પૂર્વાનુભવ છે અને દ્વિતીયાદિ સ્મૃતિનું કારણ સ્મૃતિ છે, પણ તે સ્મૃતિ એ છ પ્રમાણથી અલગ છે. એટલે સ્મૃતિને પ્રમાણ કહેતા નથી તથાપિ યથાર્થ-અયથાર્થ ભેદથી સ્મૃતિ બે પ્રકારની છે, બ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી ઊપજે તે અયથાર્થ અને બ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી ઊપજે તે યથાર્થ આ પ્રકારે બે પક્ષ થયાં

વિષે લખ્યા છે તેમાં દ્રુષણબુધણુ અનેક છે, પણ અંધવિસ્તારના ભયથી દૂંકાવીને પ્રસંગમાત્ર લખ્યો છે.

જેમ પૂર્વઅનુભવજન્ય સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે તેમ અનુમાનાદિ પ્રમાણુજન્ય જ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે; કેમ કે જેમ સ્મૃતિનો વિષય વૃત્તિથી વ્યવહિત હોય છે તેમ અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનનો વિષય પણ વૃત્તિ-દેશમાં હોતો નથી, પણ વ્યવહિત એવા પર્વતાદિ દેશમાં હોય છે. અને અતીત અનાગત પદાર્થોનું પણ અનુમાનાદિકથી અનુમિતિ આદિ પર્વ-માન જ્ઞાન થાય છે; એટલે અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનના દેશમાં કે કાળમાં વિષય હોતો નથી, પણ અનુમિતિ આદિ જ્ઞાનના દેશ તથા કાળથી ભિન્ન દેશ ને ભિન્ન કાળને વિષે તેમનો વિષય હોય છે.

૯૪ : ઇંદ્રિયઅજન્યપ્રત્યક્ષ

ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના વિષય, જ્ઞાનના દેશકાળથી ભિન્ન દેશકાળમાં હોતા નથી, પણ જ્ઞાનના દેશકાળમાં જ હોય છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન માત્ર પ્રત્યક્ષ જ થાય છે. અદ્રિત મતમાં અંતઃકરણનું પરિણામ જે વૃત્તિ તેને જ્ઞાન કહે છે, એટલે જ્ઞાનવિષય એક દેશમાં હોય અથવા વૃત્તિવિષય એક દેશમાં હોય એમ કહેવાનો અર્થ એકનો એક જ છે. ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન જ પ્રત્યક્ષ થાય એ નિયમ નથી. જ્યાં અન્ય પ્રમાણુ-જન્ય વૃત્તિદેશમાં પણ વિષય હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન જ થાય છે. જેમ કે ‘તું’ દેશમાં છે’ એ શબ્દથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિના દેશમાં વિષય છે, એટલે શબ્દપ્રમાણુજન્ય જ્ઞાન પણ ક્યાંક ક્યાંક પ્રત્યક્ષ થાય છે. મહાવાક્યજન્ય પ્રજ્ઞાકાર વૃત્તિ અને પ્રજ્ઞાત્મા ઉભય એક દેશમાં હોય છે, એટલે મહાવાક્યજન્ય પ્રજ્ઞાત્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. તેમ જ ઈશ્વરજ્ઞાનના ઉપાદાનકારણરૂપ માયાના દેશમાં પદાર્થમાત્ર છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય ન છતાં પણ ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. એમ જ અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય અભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે. જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ભૂતલ સાથે નેત્રનો સંબંધ થઈને ભૂતલદેશમાં અંતઃકરણની વૃત્તિ બાય છે, ‘ભૂતલે ઘટ નથી’ એવો વૃત્તિનો આકાર રહે છે. આ ઠેકાણે ભૂતલ અંશમાં વૃત્તિ નેત્રજન્ય છે, પણ ઘટાભાવ અંશ-માં અનુપલબ્ધિજન્ય છે. જેમ ‘પર્વત વલ્લિમાન છે’ એ વૃત્તિ પર્વત-અંશે નેત્રજન્ય છે, વલ્લિઅંશે અનુમાનજન્ય છે, તેમ એક જ વૃત્તિ અંશલેદે કરીને ઇંદ્રિય તથા અનુપલબ્ધિ ઉભય પ્રમાણથી બીજો છે.

ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતનનો વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી અલેદ થાય છે, અને ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતન જ ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતન છે, એટલે ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે અલેદ થાય છે. એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય ઘટાભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે; પરંતુ જ્યાં અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય, અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઈન્દ્રિયનો વ્યાપાર થઈ શકે ત્યાં જ આ પ્રકાર સંભવે છે.

જ્યાં અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઈન્દ્રિયનો વ્યાપાર ન હોય ત્યાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય જે અભાવજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી પણ પરોક્ષ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી કરીને, આંખ સીંચેલી હશે તેને પણ થશે; એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્વાભાવનું જ્ઞાન, નેત્ર ઉઘાડ્યા વિના પણ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થશે. આ ઠેકાણે વિષયદેશમાં વૃત્તિ જતી નથી એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય જે વાયુમાં રૂપાભાવનું જ્ઞાન તથા પરમાણુમાં મહત્વાભાવનું જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે. આ રીતે અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય અભાવજ્ઞાન ક્યાંક પ્રત્યક્ષ છે, ક્યાંક પરોક્ષ છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ લખ્યું છે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય પરોક્ષજ્ઞાનનું ઉદાહરણ લખ્યું નથી, એ તે ગ્રંથોની ન્યૂનતા છે. ઉદાહરણ લખવું જોઈએ, નહિ તો અનુપલબ્ધિજન્ય પરોક્ષ થતું નથી એવો ભ્રમ થઈ જવાનો સંભવ રહે છે.

૯૫ : અભાવજ્ઞાનની સર્વત્ર પરોક્ષતા

પરંતુ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી વિચાર કરીએ તો અનુપલબ્ધિ પ્રમાણુજન્ય અભાવજ્ઞાન સર્વત્ર પરોક્ષ છે, ક્યાંવ પણ પ્રત્યક્ષ નથી; કેમ કે પ્રમાણુચેતન સાથે વિષયચેતનનો અલેદ થતાં પણ, જે વિષય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેનું જ્ઞાન તો પરોક્ષ જ રહેવું જોઈએ. જેમ કે શબ્દાદિક પ્રમાણુથી ધર્માધર્મનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણુચેતનથી વિષયચેતનનો લેદ નથી; ધર્માધર્મ અતઃકરણદેશમાં રહે છે એટલે અતઃકરણ તથા ધર્માધર્મ ઉભય ઉપાધિ ભિન્ન દેશમાં નથી. એટલે ધર્માધર્માવચ્છિન્ન ચેતન પ્રમાણુચેતનથી ભિન્ન નથી; તથાપિ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે શબ્દાદિજન્ય ધર્માધર્મનું જ્ઞાન તથાપિ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. અનુભવાનુસાર વિષયમાં યોગ્યતા અયોગ્યતા જ્ઞાનવી. જેમ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેમ અભાવપદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. જે અભાવ-

પદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તો વાદીઓનો વિવાદ જ થવાનો સંભવ આવે નહિ. મીમાંસકો અભાવને અધિકરણરૂપ માને છે, નૈયાયિકાદિક તેને અધિકરણથી ભિન્ન માને છે, નાસ્તિકો અભાવને તુચ્છ તથા અલીક માને છે, આસ્તિકો અભાવને પદાર્થ માને છે, એવો અભાવના સ્વરૂપ વિષે વિવાદ છે; પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે ઘટાદિક તેના સ્વરૂપને વિષે તે અધિકરણથી ભિન્ન છે કે નહિ ઇત્યાદિ વિવાદ થવાનો સંભવ નથી. માટે અભાવપદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. આ કારણથી જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણુચેતનથી ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો અલેદ છતાં પણ અભાવાંશે આ જ્ઞાન પરોક્ષ છે. ભૂતલાંશે અપરોક્ષ છે. ‘પર્વત વહ્નિમાનુ છે’ એ જ્ઞાન જેમ પર્વતઅંશે અપરોક્ષ છે, વહ્નિઅંશે પરોક્ષ છે, તેમ અનુપલબ્ધિપ્રમાણુજન્ય અભાવજ્ઞાનને પણ સર્વત્ર પરોક્ષ માનો તો ભાદ્રમતથી વિરોધ નહિ આવે; કેમ કે તે મતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવજ્ઞાન પરોક્ષ છે.

અભાવના જ્ઞાનને નૈયાયિકો ઇન્દ્રિયજન્ય માનીને પ્રત્યક્ષ કહે છે તે તો સર્વથા અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવો જે નૈયાયિકોનો સિદ્ધાન્ત તે બંને નહિ; કેમ કે વાયુમાં રૂપાભાવનું જે જ્ઞાન તે પામવા માટે નેત્રના ઉન્મીલનનો વ્યાપાર કોઈ કરવું નથી, નિમ્નીલિત નેત્રવાળાને પણ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થાય છે. એમ જ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન પણ ઉન્મીલિત નેત્રવાળાની પેઠે નિમ્નીલિત નેત્રવાળાને પણ થાય છે. નિમ્નીલિત નેત્રવાળાને ઘટાદિકનું આક્ષુષ જ્ઞાન કદાપિ થતું નથી, એટલે વાયુમાં રૂપાભાવનું તથા પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ બંને નહિ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી તેમનું પરોક્ષ જ્ઞાન બંને છે.

નૈયાયિકો કહે છે કે અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક જોવાથી અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિય હેતુ છે; લેદધિક્કારાદિ ગ્રંથોમાં તેનું સમાધાન પણ લખ્યું છે. ઇન્દ્રિયના અન્વયવ્યતિરેકનો અધિકરણજ્ઞાનથી ચરિતાર્થ છે. જેમ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં નેત્રઇન્દ્રિયથી અભાવના અધિકરણ ભૂતલનું જ્ઞાન થાય છે, અને નેત્રથી જ્ઞાત એવા ભૂતલને વિષે યોગ્યાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે; એટલે એ ‘પ્રકારે ઘટાભાવનું’ અધિકરણ જે ભૂતલ તેના જ્ઞાનને વિષે ઇન્દ્રિય ચરિતાર્થ કહેતાં સફળ છે. આ શંકા અને સમાધાન ઉભય

અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું અને પરમાણુમાં મહત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના પણ થાય છે, એટલે કેઈ પણ અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક ન હોવાથી ઇન્દ્રિયની કારણતા સિદ્ધ થતી નથી; સર્વ અભાવના જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે મૂળની શંકા જ શિથિલ છે, ત્યાં તેનું સમાધાન અસંગત હોય જ એ સ્પષ્ટ છે.

નૈયાયિકો જો એમ શંકા કરે કે, ‘ઘટાનુપલબ્ધિને લીધે ઇન્દ્રિયથી અભાવનો નિશ્ચય પામું છું’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, માટે અનુપલબ્ધિ તથા ઇન્દ્રિય ઉભય ઘટાદિકના અભાવજ્ઞાનનાં કારણ છે તો તેનું સમાધાન ઉપર કહ્યું તે છે : ઘટાભાવના અધિકરણનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયથી થાય છે અને ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે, પરંતુ તે સમાધાને સંભવતું નથી; કેમ કે જ્યાં અધિકરણ ઇન્દ્રિયયોગ્ય હોય ત્યાં તો એ સમાધાન ઠીક છે, પણ જ્યાં અધિકરણ ઇન્દ્રિયયોગ્ય નથી, ત્યાં એ સમાધાન ચાલે નહિ. જેમ કે ‘વાયુને વિષે રૂપની અનુપલબ્ધિ થવાથી નેત્રે કરીને રૂપાભાવનો નિશ્ચય પામું છું’ એ પ્રકારે વાયુને વિષે રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય તથા નેત્રજન્ય અને રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય છે એમ કહેવું સંભવશે નહિ, કેમ કે વાયુમાં રૂપ છે જ નહિ એટલે વાયુ નેત્રયોગ્ય જ નથી.

આમ છે એટલે અભાવજ્ઞાનને કેવળ અનુપલબ્ધિજન્ય માનતાં ‘ઉભયજન્યતાની પ્રતીતિથી વિરોધ આવશે. તેનું સમાધાન અદ્વૈતવાદી આ પ્રકારે કરે છે : ‘અનુપલબ્ધિને લીધે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનો નેત્રથી નિશ્ચય પામું છું’ એમ કહેવાનો અભિપ્રાય એવો નથી કે અનુપલબ્ધિ સહિત નેત્રથી ભૂતલ વિષે ઘટાભાવનો નિશ્ચય મેં પ્રાપ્ત કર્યો છે, પણ તાત્પર્ય એટલું જ છે કે ભૂતલને વિષે ઇન્દ્રિયજન્ય એવી જે ઘટાપલબ્ધિ તેનો અભાવ હોવાથી ઘટાભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. અભાવનિશ્ચયનો હેતુ અનુપલબ્ધિ છે અને અનુપલબ્ધિની પ્રતિયોગી જે ઉપલબ્ધિ તેને વિષે ઇન્દ્રિયજન્યતા ભાસે છે; એટલે નિષેધ કરવાની જે ઉપલબ્ધિ તેને વિષે ઇન્દ્રિયજન્યતા પ્રતીત થવાથી ઇન્દ્રિયજન્ય ઉપલબ્ધિના અભાવને લીધે ઘટાભાવનો નિશ્ચય ભ્રમજે છે એટલું સિદ્ધ થયું. એમ જ ‘વાયુને વિષે રૂપની અનુપલબ્ધિને લીધે નેત્રથી રૂપાભાવનો નિશ્ચય પામું છું’ એમ કહેવાનું તાત્પર્ય પણ એવું નથી કે રૂપાનુલબ્ધિ સહિત નેત્રથી રૂપાભાવનો નિશ્ચય મેં પ્રાપ્ત કર્યો છે, કેમ કે નેત્રના વ્યાપાર વિના પણ રૂપાભાવનો નિશ્ચય બને છે; પરંતુ

તાત્પર્ય એટલું જ છે કે નેત્રજન્ય જે રૂપોપલઙ્ગિ તેના અભાવથી વાયુને વિષે રૂપાભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. આમ છે એટલે જે ઉપલઙ્ગિનો અભાવ રૂપાભાવના નિશ્ચયનો હેતુ છે તે ઉપલઙ્ગિને વિષે નેત્રજન્યતા પ્રતીત થાય છે. આમ સર્વ અભાવના નિશ્ચયનો હેતુ જે અનુપલઙ્ગિ, તેની પ્રતિયોગી જે ઉપલઙ્ગિ તેને વિષે ઇદ્રિયજન્યતા છે; ને વિવેક વિના, અભાવનિશ્ચયને વિષે, આ ઇદ્રિયજન્યતા પ્રતીત થવા આવે છે. નૈયાયિકની શંકાનું આ સમાધાન સર્વત્ર વ્યાપક છે. અધિકરણજ્ઞાનની ઇદ્રિયજન્યતા અભાવજ્ઞાનમાં લાસે છે એવું જે સમાધાન ભેદધિક્ષાર, વેદાંતપરિભાષા આદિકમાં કહ્યું છે તે સર્વત્ર વ્યાપક નથી. જ્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય ભૂતલાદિક અભાવનાં અધિકરણ છે ત્યાં તો એ સમાધાન સંભવે છે, પણ જ્યાં પ્રત્યક્ષ અયોગ્ય એવાં વાયુ આદિક અભાવનાં અધિકરણ છે ત્યાં એ સમાધાન સંભવતું નથી. વળી ‘અનુપલઙ્ગિએ કરીને રસનેદ્રિયથી અમ્લરસાભાવને હું જાણું છું’ એ પ્રતીતિરથાને પણ અધિકરણજ્ઞાન રસનેદ્રિયજન્ય સંભવતું નથી; કેમ કે અમ્લરસના અભાવનું અધિકરણ આગ્રહ છે, તેના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય રસનેદ્રિયમાં નથી, રસનેદ્રિયમાં તો કેવળ રસજ્ઞાનનું સામર્થ્ય છે, દ્રવ્યજ્ઞાનનું સામર્થ્ય નથી. ત્યારે ઉક્તવ્યવહાર એટલા જ તાત્પર્યથી થાય છે કે રસનેદ્રિયજન્ય જે અમ્લરસોપલઙ્ગિ તેનો અભાવ હોવાથી આગ્રહને વિષે અમ્લરસના અભાવનો નિશ્ચય મને થયો છે. જોકે ઉક્ત વાક્યની અક્ષરમર્યાદાથી આ અર્થ કિલ્લ દેખાય છે, તથાપિ અન્ય ગતિ ન હોવાને લીધે એ અર્થ જ માનવો જોઈએ. ત્યારે નૈયાયિકોની શંકાનું સમાધાન અમે જે કહ્યું તે જ છે. આ રીતે અનુપલઙ્ગિપ્રમાણથી અભાવનિશ્ચય થાય છે એ પક્ષ નિર્દોષ છે.

નૈયાયિક જો શંકા કરે કે અભાવપ્રમાણ પૃથક્પ્રમાણ માનવામાં ગૌરવ છે; ઘટાદિકની પ્રત્યક્ષપ્રમાણમાં ઇદ્રિયની પ્રમાણતા નિર્ણીત છે, ને તે નિર્ણીત પ્રમાણથી જ અભાવપ્રમાણી ઉત્પત્તિ માનતાં લાઘવ છે; તો એનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે થશે.

૯૬ : અનુપલઙ્ગિપ્રમાણ ઉપર શંકા-સમાધાન

હમણાં જે નૈયાયિકની શંકા કહી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. ઇદ્રિયને પ્રમાણતા કહેનાર નૈયાયિક પણ અનુપલઙ્ગિની કરણતા તો માને છે, કારણતા માનતો નથી. અદૈતવાદી ઇદ્રિયને અભાવની

કરણતા માનતો નથી, એટલે ઇદ્રિયનો અભાવ સાથે સ્વસંબંધવિશેષણતા તેમ શુદ્ધવિશેષણતા એ સંબંધ પણ માનતો નથી. અપ્રસિદ્ધ સંબંધની કલ્પના કરવી એને નૈયાયિક ગૌરવ માને છે. અનુપલબ્ધિને વિષે સહકારિકારણતા તો નૈયાયિક પણ માને છે, ત્યારે તેને જ અદ્વૈતવાદી કારણતા નામ આપીને પ્રમાણતા કહે છે; એટલે ગૌરવ તો નૈયાયિક મતમાં છે, અદ્વૈત મતમાં નથી.

પણ વેદાંતપરિભાષાનો ટીકાકાર, મૂળગ્રંથકારનો પુત્ર, તેને અદ્વૈતશાસ્ત્રના સંસ્કાર કાંઈક ન્યૂન છે ને ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કાર અધિક છે, તેથી તેણે મૂલતું વ્યાખ્યાન કરતાં, આ સ્થાને નૈયાયિક મતનું ઉલ્લેખન કર્યું છે: ‘અનુપલબ્ધિ પૃથક્ પ્રમાણ નથી. અભાવનું જ્ઞાન ઇદ્રિયથી જ થાય છે. અભાવ સાથે ઇદ્રિયનો સંબંધ નથી એમ કહો, અને વિષય સાથે સંબંધ વિના ઇદ્રિયજન્ય જ્ઞાન થતું નથી, વિશેષણતા અને સ્વસંબંધ વિશેષણતા એવા જે સંબંધ નૈયાયિક માને છે તે અપ્રસિદ્ધ છે, અને અપ્રસિદ્ધની કલ્પના એ ગૌરવ છે. આ વાત અસંગત છે; કારણ કે ‘ભૂતલ ઘટાભાવવાળું છે’ એ પ્રતીતિ તો સર્વસંમત છે; એ પ્રતીતિથી ઘટાભાવને વિષે આધેયતા ભાસે છે, ભૂતલને વિષે અધિકરણતા ભાસે છે અને આધારાધેયભાવ પરસ્પર સંબંધ વિના ઘટતો નથી; માટે ભૂતલાદિક અધિકરણને વિષે અભાવનો સંબંધ સર્વને ઇદ્ર છે. એ સંબંધનું કાંઈ પણ નામ, વ્યવહારના નિર્વાહને વાસ્તે, પાડવું જ જોઈએ, એટલે અધિકરણને વિષે અભાવના સંબંધને વિશેષણતા કહે છે. આ પ્રકારે વિશેષણતાસંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી અને અપ્રસિદ્ધ કલ્પનારૂપ ગૌરવ નૈયાયિક મતમાં આવતું નથી. અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વમતસિદ્ધ છે, અને સ્વસંબંધવિશેષણતા તથા વિશેષણતા ઉભયે સંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી. ‘ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે માટે ભૂતલાદિકને વિષે અભાવનું જ્ઞાન નેત્રાદિજન્ય છે, જ્યાં નેત્રજન્ય જ્ઞાન હોય ત્યાં જ ‘દેખું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. અદ્વૈત મતમાં ભૂતલનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય છે, ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, નેત્રજન્ય નથી; ત્યારે અનુવ્યવસાયજ્ઞાનમાં, પોતાનો વિષય જે વ્યવસાય તેની આવી વિલક્ષણતા ભાસવી જોઈએ; જેમ કે ‘પર્વત વક્ત્રિમાન છે’ એ જ્ઞાન પર્વતઅંશે પ્રત્યક્ષ છે, વક્ત્રિઅંશે અનુમિતિ છે અને તેનો અનુવ્યવસાય ‘પર્વતને દેખું છું’, વક્ત્રિનું અનુમાન કરું છું’ એવો થાય છે, અને વ્યવસાયની વિલક્ષણતા અનુવ્યવસાયમાં ભાસે છે, નેત્રજન્યત્વ અનુમાનજન્યત્વરૂપે તે વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ થાય છે; એમ જ

અભાવજ્ઞાનમાં પણ નેત્રજન્યત્વ અને અનુપલબ્ધિજન્યત્વ એ રૂપ વિલક્ષણતા હોય તો તે અનુવ્યવસાયમાં ભાસવી જોઈએ. પણ અનુવ્યવસાયમાં તો અભાવજ્ઞાનનું કેવળ નેત્રજન્યત્વ જ ભાસે છે, એટલે અભાવનું જ્ઞાન કેવળ ઈન્દ્રિયજન્ય જ છે, પૃથક્ પ્રમાણજન્ય નથી. અને કદાપિ અભાવજ્ઞાનને ઈન્દ્રિયજન્ય ન માને તોપણ અદૈતવાદી તેને અનુપલબ્ધિજન્ય માને છે અને પ્રત્યક્ષ કહે છે એ અસંગત છે; કેમ કે જે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તે ઈન્દ્રિયજન્ય જ હોય છે એ નિયમનો ભંગ થાય છે. માટે અભાવનું જ્ઞાન ઈન્દ્રિયજન્ય જ છે. આ પ્રકારે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં નૈયાયિક મતનું ઉલ્લેખન સકળ અદૈત અંથોથી વિરુદ્ધ રીતે લખ્યું છે. એ લખવું યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે.

પ્રથમ તો એ વાત જ અસંગત છે કે અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વને ઇષ્ટ છે, એટલે અપ્રસિદ્ધકલ્પના નથી; કારણ કે અભાવ અને અધિકરણનો સંબંધ ઇષ્ટ છે, પણ વિશેષણતાસંબંધને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની કારણતા અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવજ્ઞાનને ઈન્દ્રિયજન્ય માને છે, તેમના મતમાં તો વિશેષણતાસંબંધને ઈન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનના કારણરૂપે માનવો પડશે; અન્ય કોઈ મતમાં તેમ માનવાનું પ્રાપ્ત થતું નથી; એટલે નૈયાયિક મતમાં આ જે અપ્રસિદ્ધ કલ્પના તેનો પરિહાર થતો નથી. વળી અભાવ જ્ઞાનને પૃથક્ પ્રમાણજન્ય માનવામાં હોય કહ્યો કે, જો પૃથક્ પ્રમાણજન્યતા માનો તો ‘ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થવો ન જોઈએ, તે હોય પણ વારતવિક નથી; કેમ કે ‘ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલના આધુપ જ્ઞાનવાળો હું છું’ એટલે જ અનુવ્યવસાય થવો જોઈએ. તમે જે અનુવ્યવસાયવાક્ય કહ્યું તેનો પણ અર્થ એ વિના જીજ્ઞે નથી, ત્યારે આ અનુવ્યવસાયમાં ઘટાભાવ વિશેષણ છે, ભૂતલ વિશેષ્ય છે, અને વિશેષ્ય એવા એ ભૂતલને વિષે આધુપ જ્ઞાનની વિષયતા છે, ઘટાભાવ જે વિશેષણ તેમાં નથી, પરંતુ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલને વિષે પ્રતીત થાય છે. કયાંક વિશેષણ વિશેષ્ય હોયનો ધર્મ વિશિષ્ટને પ્રતીત થાય છે; જેમ કે ‘દંડી પુરુષ’ એ જ્ઞાનમાં દંડ વિશેષણ છે, પુરુષ વિશેષ્ય છે, અને જ્યાં દંડ ન છતાં પુરુષમાત્ર જ છે ત્યાં પણ ‘દંડી પુરુષ નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે કે દંડરૂપ વિશેષણનો અભાવ છતાં અને પુરુષરૂપ વિશેષ્યનો અભાવ ન છતાં, વિશેષણ (દંડ)માત્રવૃત્તિ જે અભાવ તે દંડવિશિષ્ટ પુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ છે પુરુષ નથી ત્યાં વિશેષ્ય-માત્રનો જ અભાવ છે, છતાં ‘દંડી પુરુષ નથી’ એ રીતે, તે,

વિશિષ્ટપુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ નથી, પુરુષ પણ નથી; ત્યાં વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનો અભાવ વિશિષ્ટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એ જ પ્રમાણે વિશેષ્ય એવા ભૂતલને વિષે આક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા છે, વિશેષણ જે ઘટાભાવ તેને વિષે નથી, તોપણ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલમાં જ પ્રતીત થાય છે. જેમ ‘વહ્નિમાન પર્વતને જોઈ છું’ એ રીતે પર્વતના પ્રત્યક્ષનો અનુભવસાચ થાય છે, ત્યાં આક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા વિશેષ્ય એવા પર્વતને વિષે છે, વિશેષણ જે વહ્નિ તેને વિષે નથી, તથાપિ વહ્નિવિશિષ્ટ પર્વતને વિષે આક્ષુષ જ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે, તેમ અહીં પણ જાણવું. વળી જે દોષ કહ્યો કે ઘટાભાવ અને ભૂતલ ઉભયે વિજાતીય જ્ઞાનનાં વિષય હોય તો—‘પર્વતને જોઈ છું, વહ્નિનું અનુમાન કરું છું’ એની પેઠે—વિલક્ષણ અનુભવસાચ થવા જોઈએ, તે દોષ પણ અદ્વૈત ગ્રંથોનો શિથિલ સંસ્કાર જેને છે તેવાનો કલ્પેલો છે; કેમ કે અભાવનુ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે એમ જે માને તેને ‘ઘટાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનો નિશ્ચય કરું છું, નેત્રથી ભૂતલને જોઈ છું’ એવો અનુભવસાચ અબાધિત રીતે થાય છે જ; ને તેથી જ ઘટાભાવમાં અને ભૂતલમાં વ્યવસાય જ્ઞાનની વિલક્ષણતા તે માને છે જ. વળી જે દોષ કહ્યો છે કે અભાવ જ્ઞાનને અનુપલબ્ધિજન્ય માનીને અદ્વૈતવાદી પ્રત્યક્ષ માને છે, પણ પ્રત્યક્ષ તો ઇન્દ્રિયજન્ય હોવું જોઈએ, એ નિયમનો અનુપલબ્ધિથી પ્રત્યક્ષ માનનારના મતમાં ભંગ થાય છે, તે દોષ પણ સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી લખ્યો છે અને અસંગત છે; કેમ કે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય સર્વ અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી; કોઈ પ્રત્યક્ષ છે, કોઈ નથી. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન, પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન, એ આદિ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય હોવા છતાં પણ પરોક્ષ છે. અથવા એમ કહે તોપણ ઠીક છે કે અનુપલબ્ધિજન્ય એવું અભાવજ્ઞાન માત્ર પરોક્ષ જ છે, આગળ એ વાત પ્રતિપાદન પણ કરી આવ્યા છીએ. આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિવાદી અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ માને છે એવું ધર્મરાજના પુત્રનું કથન સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી થયું છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં ક્યાંક ક્યાંક અભાવજ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતા કહી છે તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહી છે. એ ગ્રંથકારોનો પ્રૌઢિવાદ એવો છે કે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાનને વિષે પ્રત્યક્ષતા માની લઈ એ તોપણ, કહેવામાં આવશે તે રીતથી, અભાવજ્ઞાનને વિષે ઇન્દ્રિયજન્યતા સિદ્ધ થતી નથી. પ્રતિવાદીની ઉક્તિનો સ્વીકાર કરીને પણ સ્વમતમાંથી દોષનો પરિહાર કરવો એને પ્રૌઢિવાદ કહે છે. અભાવજ્ઞાનને

પ્રત્યક્ષ માન્યા છતાં ઇન્દ્રિયજન્ય ન માનતાં તો પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે એ નિયમનો ભંગ થશે એમ કહેવું અસંગત છે. એમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે : પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન માત્ર ઇન્દ્રિયજન્ય થાય છે, ઇન્દ્રિયજન્યથી ભિન્ન પ્રત્યક્ષ જ સંભવતું નથી એવો નિયમ છે? કે જે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ થાય છે, પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન ઇન્દ્રિયજન્ય થતું નથી એવો નિયમ છે? પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો તે અસંગત છે. ઈશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, પણ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી; ન્યાયમતમાં તે નિત્ય છે, સિદ્ધાંતમાં માયાજન્ય છે; ઈશ્વરને ઇન્દ્રિયનો અભાવ છે માટે તેનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી. વળી 'તું' દશમે છે' એ વાક્યજન્ય જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છતાં ઇન્દ્રિયજન્ય નથી; એમ કહેશો કે દશમ પુરુષને પોતાના શરીરને વિષે દશમતાનું જ્ઞાન થાય છે, તે શરીર નેત્રયોગ્ય છે, એટલે દશમ જ્ઞાન પણ નેત્રઇન્દ્રિયજન્ય જ છે, તો તે સંભવતું નથી; કેમ કે નિમીલિત મનવાળાને પણ વાક્ય સાંભળતાં દશમ જ્ઞાન થાય છે, નેત્રજન્ય હોય તો નેત્રવ્યાપાર વિના તેમ ન થવું જોઈએ, અર્થાત્ દશમ જ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી. વળી જો એમ કહો કે દશમ જ્ઞાન મનોજન્ય છે એટલે ઇન્દ્રિયજન્ય જ છે તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે દેવદત્ત, યશઃતાદિક નામ આત્માનાં નથી, ન્યાયમતમાં શરીરવિશિષ્ટ આત્માના છે, વેદાંતમતમાં સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂત શરીરનાં છે; એમ હુ-તું-એ વ્યવહાર પણ સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂત પરત્વે જ થાય છે; એ સ્થૂત શરીરનું જ્ઞાન મનથી સંભવતું નથી, મનને બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય નથી. એમ કહેશો કે મનનું અવધાન હોય તો જ વાક્યથી દશમ જ્ઞાન થાય, વિક્ષિપ્ત મનવાળાને થાય નહિ; માટે અન્વયવ્યતિરેકથી સમજાય છે કે દશમ જ્ઞાનના હેતુરૂપ મન છે, અને દશમ જ્ઞાન માનસ હોઈ ઇન્દ્રિયજન્ય છે, તો તેમ પણ સંભવ નથી; કેમ કે એવા અન્વયવ્યતિરેકથી તો જ્ઞાનમાત્રના હેતુરૂપે મનને માની શકાશે. વિક્ષિપ્ત મનવાળાને તો કોઈ પણ પ્રમાણથી જ્ઞાન થતું નથી. સાવધાન મનવાળાને જ સકળ જ્ઞાન થાય; એટલે જ્ઞાનમાત્ર માનસ કહેવાં જોઈએ; જ્ઞાનમાત્રનું સાધારણ કાર મન છે, ઇન્દ્રિય અનુમાનાદિક સકળ પ્રમાણનું તે સહકારી છે. મ સંહિત નેત્રથી જે જ્ઞાન થાય તે આક્ષુષ જ્ઞાન કહેવાય છે, મન સહિ અનુમાનપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તે અનુભૂતિ જ્ઞાન કહેવાય છે, મ સંહિત શબ્દપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તેને શાબ્દ જ્ઞાન કહીએ છીએ. અક્ષર પ્રમાણ વિના કેવળ મનથી જ જે જ્ઞાન થાય તેને માનસ જ્ઞાન

કહીએ છીએ. તેવું કેવળ મનથી તો સુખાદિક આંતર પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તે જ જ્ઞાન માનસ છે. બાહ્ય પદાર્થોનું જ્ઞાન તો ઇન્દ્રિય-અનુમાનાદિક વિના કેવળ મનથી થઈ શકતું નથી, એટલે દ્વયમ-જ્ઞાન માનસ છે એમ કહેવું સંભવતું નથી. આંતર પદાર્થોનું જ્ઞાન માનસ છે એમ જે કહ્યું તે પણ માત્ર નૈયાયિક રીત અનુસાર કહ્યું છે, સિદ્ધાંતમાં તો કોઈ જ્ઞાન માનસ નથી; કેમ કે શુદ્ધ આત્મા સ્વયં-પ્રકાશ છે, તેના પ્રકાશને અર્થે કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે તેનું જ્ઞાન માનસ નથી, અને સુખાદિક તો સાક્ષીભાવ્ય છે. જે કાળે ઇષ્ટ પદાર્થનું સંબંધથી અંતઃકરણનો સુખાકાર પરિણામ થાય, અથવા અનિષ્ટ પદાર્થના સંબંધથી દુઃખાકાર પરિણામ થાય, તે કાળે સુખ અથવા દુઃખને વિષય કરવાવાળા અંતઃકરણના સત્ત્વગુણનો પરિણામ-વૃત્તિ-ભિપ્રય છે. એ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ જે સાક્ષી છે તે સુખદુઃખને પ્રકાશે છે. સુખદુઃખની ઉત્પત્તિને વિષે ઇષ્ટાનિષ્ટસંબંધ નિમિત્ત છે, એ નિમિત્તથી સુખદુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, એ થવામા કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે સુખદુઃખ સાક્ષીભાવ્ય છે. જોકે ઘટાદિકનો પ્રકાશ પણ કેવળ વૃત્તિથી થતો નથી, વૃત્ત્યારૂઢ ચેતનથી જ સર્વનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે પદાર્થ-માત્ર સાક્ષિભાવ્ય કહેવા જોઈએ, તથાપિ ઘટાદિકના જ્ઞાનરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ ભિપ્રય છે તેને વિષે ઇન્દ્રિયઅનુમાનાદિક પ્રમાણની અપેક્ષા છે, સુખાદિક જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિની ઉત્પત્તિમાં કોઈ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે ફેર છે. જે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તે વૃત્તિ જ્યાં ઇન્દ્રિયઅનુમાનાદિક પ્રમાણથી થાય છે ત્યાં વિષયને સાક્ષિભાવ્ય ન કહેતાં પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય છે; જ્યાં પ્રમાણવ્યાપાર વિના વૃત્તિનો ઉદય થાય છે અને તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે ત્યાં વિષય સાક્ષિભાવ્ય કહેવાય છે. ઘટાદિકને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઇન્દ્રિયઅનુમાનાદિક પ્રમાણથી ભિપ્રય છે. એટલે યદ્યપિ તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તથાપિ ઘટાદિકને પ્રમાણવિષય કહીએ છીએ, સાક્ષિભાવ્ય કહેતા નથી; સુખાદિને વિષય કરનારી વૃત્તિ પ્રમાણ-જન્ય નથી, કેવળ સુખાદિજનક ધર્માદિજન્ય છે, માટે તેને સાક્ષિ-ભાવ્ય કહીએ છીએ. આ પ્રકારે સુખાદિક અને તેનું જ્ઞાન સમાન સામગ્રીથી જ થાય છે, એટલે અજ્ઞાત એવાં સુખાદિક કદાપિ હોઈ શકે નહિ, જ્ઞાત જ હોઈ શકે. સુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સુખા-

દિક્ નથી. જે પૂર્વકાળમાં સુખાદિક હોય તો પોતાના જ્ઞાનના હેતુ થાય, પણ સુખાદિક અને તેમનું જ્ઞાન સમાન કાળે સમાન સામગ્રીથી થાય છે, એટલે પરસ્પર કાર્યકારણભાવ તો ઘટતો જ નથી. ઘટાદિકના પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનમાં તો ઘટાદિક હેતુ છે, કેમ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી પૂર્વે ઘટાદિક ભિન્નતા છે, એટલે પોતાના વિષયે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન ઉપજવનાર હેતુ પોતે થાય છે. ઘટાદિકનું જ્યાં અનુમિતિ આદિ જ્ઞાન થાય ત્યાં તેનો હેતુ ઘટાદિક નથી; અનુમિતિ, શાબ્દ ઇત્યાદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ હોય તો અતીત અનાગત એવા વિષયોનું જ્ઞાન ન થવું જોઈએ; અર્થાત્ અનુમિતિ શાબ્દ આદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ નથી. એમ જ સુખાદિક પણ સ્વવિષયક જ્ઞાનનાં કારણ નથી. આ તો અતિ પ્રસંગ થયો.

પ્રકૃત એ છે કે, સુખાદિકનું જ્ઞાન માનસ નથી, સાક્ષિભાસ્ય છે, એટલે મનનો અસાધારણ વિષય જ મળતો નથી. આમ છે એટલે સર્વ જ્ઞાનના ઉપાદાનરૂપે અંતઃકરણ છે, પણ જ્ઞાનના સ્વતંત્ર કારણરૂપે ઇન્દ્રિય જે મન તેને નૈયાયિકો કહ્યે છે તે અસંગત છે; અર્થાત્ દશમ જ્ઞાન માનસ નથી પણ વાક્યજન્ય છે, છતાં પ્રત્યક્ષ છે. આ રીતે જોતાં જેટલું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તેટલું ઇન્દ્રિયજન્ય હોવું જોઈએ એ નિયમ સંભવતો નથી. હવે જે બીજો પ્રકાર કહ્યો કે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ છે, ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન કોઈ અપ્રત્યક્ષ નથી, તો તે પ્રકારે તો સિદ્ધાંતની પણ કાંઈ હાનિ નથી, કેમ કે અમે પણ ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપ્રત્યક્ષ કહેતા નથી, ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રત્યક્ષ જ છે. સિદ્ધાંતમાં એટલું જ વિશેષ છે કે, ક્યાંક ક્યાંક શબ્દાદિકથી પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ પ્રકારે વિચારતાં નૈયાયિકાનુસારી ધર્મરાજપુત્રની ઉક્તિ કેવળ અસંગત છે.

ત્યારે અભાવજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, પણ યોગ્યાનુપલબ્ધિ નામક પૃથક્પ્રમાણજન્ય છે. ‘પ્રતિયોગી હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત’ એ રીતે જ્યાં પ્રતિયોગીના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય, ત્યાં અભાવજ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અંધકારમાં ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુમાનાદિજન્ય છે; કેમ કે અંધકારમાં તો, ‘ઘટ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત’ એવો પ્રતિયોગીના આરોપથી ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી.

આ પ્રમાણે અન્ય મતમાં જેટલાં અભાવજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે તેટલાં વેદાંતમતમાં કેવળ અનુપલબ્ધિજન્ય છે. નૈયાયિકમતમાં ઇન્દ્રિય

કરણ છે, અનુપલબ્ધિ સહકારી કારણ છે, એટલે ઇન્દ્રિયને વિષે પ્રમાણતા છે, અનુપલબ્ધિને વિષે નથી. વેદાંતમતમાં અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. અનુપલબ્ધિ તો સ્વરૂપે કરીને ઉભયત્ર સિદ્ધ છે. નૈયાયિકમતમાં પણ વિશેષણતાસંબંધને જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. વિશેષણતાસંબંધને તો સ્વરૂપે કરીને અધિકરણ અને અભાવના સંબંધરૂપે ઉભય મતવાળા માને છે. વેદાંતીને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે; નૈયાયિકને વિશેષણતાસંબંધને વિષે જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે; એટલે લાઘવ ગૌરવ ઠેઠને પણ લાગતું નથી, ઉભયની કદપના સમાન છે. પરંતુ અભાવજ્ઞાનની કારણતા નૈયાયિકો ઇન્દ્રિયને વિષે માને છે એટલું અધિક છે, તેથી તેમના મતમાં એ ગૌરવ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો આશુષ જ્ઞાન કહે છે; એમ જ પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો આશુષ જ્ઞાન કહે છે; એમ અનેક સ્થાને જે ઇન્દ્રિયના વ્યાપાર વિના અભાવજ્ઞાન થાય છે તે ઇન્દ્રિયથી, અભાવજ્ઞાનને નૈયાયિકો જન્ય કહે છે એ અનુભવવિરોધ પણ તેમના મતમાં છે. જે ઇન્દ્રિયના વ્યાપાર વિના જે જ્ઞાન થાય તેને તે ઇન્દ્રિયના વ્યાપારજન્ય માનીએ તો સકળ જ્ઞાન સકળ ઇન્દ્રિયોથી જન્ય થવા જશે; અર્થાત્ અભાવનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય છે એવો નૈયાયિકમત સમીચીન નથી. આ રીતે સ્પષ્ટ થયું કે, અભાવજ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અભાવજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું વ્યાપારહીન અસાધારણકારણ અનુપલબ્ધિ છે એટલે અભાવજ્ઞાનનું અસાધારણકારણ એ જ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનું લક્ષણ છે.

૨૦ : અનુપલબ્ધિનિરૂપણનો ઉપયોગ

ત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચ હોત તો જેમ પ્રપંચની સ્વરૂપે કરીને ઉપલબ્ધ થાય છે તેમ પારમાર્થિક પ્રપંચની પણ ઉપલબ્ધિ થાય; પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રપંચની ઉપલબ્ધિ થાય છે, પારમાર્થિકરૂપે થતી નથી, એટલે પરમાર્થિકત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચનો અભાવ છે. આ રીતે પ્રપંચાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે. બીજા પણ અનેક અભાવનું જ્ઞાન જિજ્ઞાસુને ઇષ્ટ છે, ને તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી બને છે.

ઈતિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ નામ પદ્યમ પ્રકાશ સમાપ્ત

વૃત્તિભેદ સ્વતઃપ્રમાણત્વાદિનિરૂપણ

૯૮ : ઉપાદાન (સમવાયી), અસમવાયી,
નિમિત્ત, સંયોગ

વૃત્તિ કોને કહે છે? એવો અંધારલો પ્રશ્ન છે તેનું 'તાત્પર્ય' વૃત્તિનાં લક્ષણ અને ભેદ પૂછવા ઉપર છે. વૃત્તિનું કારણ શું છે? એ વૃત્તિની સામગ્રીનો પ્રશ્ન છે; અને ત્રીજો પ્રશ્ન વૃત્તિના પ્રયોજનનો છે. હવે પ્રયોજનનો વિચાર આઠમા પ્રકાશમાં કરીશું; બાકીનો વિચાર અહીં કરીએ. કારણસમુદાય તે જ સામગ્રી. કારણ બે પ્રકારનું છે : એક ઉપાદાનકારણ, બીજું નિમિત્તકારણ. જેના સ્વરૂપમાં કાર્યની સ્થિતિ હોય તેને ઉપાદાનકારણ કહે છે; એને જ સમવાયિકારણ પણ કહે છે. ઘટનું ઉપાદાનકારણ કાચલાં (કપાલ) છે. કાર્યથી તટસ્થ રહી કાર્યનું જનક હોય તેને નિમિત્તકારણ કહે છે; જેમ કે ઘટનાં નિમિત્તકારણ કુંભાર, ચાક, ઢંઠ ઇત્યાદિ છે. ન્યાય અને વૈશેષિકના મતમાં તો સમવાયી, અસમવાયી અને નિમિત્ત એવા ભેદ કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં માન્યાં છે. કાર્યના સમવાયિકારણ સાથે સંબંધ* રાખનાર અને કાર્યજનક જે કારણ તેને અસમવાયિકારણ કહે છે. ઘટનું અસમવાયિકારણ કપાલસંયોગ છે, પટનું અસમવાયિકારણ તંતુસંયોગ છે. ઘટના સમવાયિકારણ કપાલ સાથે સંબંધ રાખનાર અને ઘટજનક એવો કપાલસંયોગ છે, તેમ જ પટના સમવાયિકારણ તંતુ સાથે સંબંધ રાખનાર અને પટજનક એવો તંતુસંયોગ છે. સમ-

* સમવાયસંબંધ એમ જણવું; મંચકાર એને સામાનાધિકરણ સંબંધ રૂપે બતાવશે.

વાયિકારણના સંયોગને કાર્યનો જનક ન માનીએ તો વિયુક્ત કપાલ-
થી ઘટની અને વિયુક્ત તંતુઓથી પટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ,
જે થતી નથી; માટે દ્રવ્યની ઉત્પત્તિનું કારણ અવયવસંયોગ છે.
દ્રવ્યસ્થિતિ અવયવસંયોગમાં નથી, પણ અવયવોમાં છે, એટલે અવયવ
સંયોગને વિષે સમવાયિકારણતા સંભવતી નથી. પરંતુ એ સંયોગ કાર્યથી
તટસ્થ પણ નથી, અવયવસંયોગ અને કાર્યદ્રવ્ય ઉભયનું સામાનાધિકરણ
અવયવમાં છે; એટલે જો સંયોગને નિમિત્તકારણતા પણ સંભવતી નથી,
અર્થાત્ સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણ ઉભયથી વિલક્ષણ એવા
અસમવાયિકારણમાં તેનો સમાસ છે. આમ કારણ ત્રણ પ્રકારનું છે. જેમ
દ્રવ્યની ઉત્પત્તિમાં અવયવસંયોગ અસમવાયિકારણ છે તેમ શુભ્રની
ઉત્પત્તિમાં કયાંક શુભ્ર અસમવાયિકારણ છે, કયાંક ક્રિયા અસમ-
વાયિકારણ છે. જુઓ નીલતંતુથી નીલપટની ઉત્પત્તિ થાય છે,
પીળાની થતી નથી; એટલે ઘટના નીલરૂપનું કારણ તંતુનું નીલરૂપ
છે. પટના નીલરૂપનું સમવાયિકારણ પટ છે, તંતુનું નીલરૂપ તેનું
સમવાયિકારણ નથી; પણ તંતુનું નીલરૂપ પટના નીલરૂપથી તટસ્થ
નથી, તંતુનું નીલરૂપ તંતુમાં રહે છે અને પટનું નીલરૂપ પણ
તંતુમાં રહે છે અને ઉભયે સમાનાધિકરણ હોવાથી સંબંધ છે.
જે અસંબંધ હોય તે તટસ્થ કહેવાય છે. યદ્યપિ પટનું નીલરૂપ સમ-
વાયસંબંધથી પટને વિષે રહે છે, તથાપિ સ્વસમવાયિસમવાયસંબંધ-
થી પટનું નીલરૂપ તંતુમાં પણ રહે છે. સ્વ ક્રદ્ધીએ પટ તેનું
નીલરૂપ તેનો સમવાયી જે પટ તેનો સમવાય તંતુને વિષે છે, એમ
પટના નીલરૂપ સાથે તંતુના નીલરૂપનું સામાનાધિકરણ છે. તંતુનું
નીલરૂપ સાક્ષાત્સંબંધથી તંતુમાં છે, ને તેમાં જ પાછું પટદ્વારે પર-
પરાસંબંધથી પટનું નીલરૂપ છે; એટલે પટના નીલરૂપથી તંતુનું
નીલરૂપ તટસ્થ ન હોવાથી તે નિમિત્તકારણ થઈ શકતું નથી; પણ
પટના નીલરૂપનું સમવાયિકારણ જે પટ તેનું સંબંધ તંતુનું નીલ-
રૂપ છે અને પટના નીલરૂપનું જનક છે માટે પટરૂપનું અસમવાયિ-
કારણ તંતુરૂપ છે. તંતુનું નીલરૂપ અને પટ ઉભયે તંતુને વિષે
સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે સમાનાધિકરણસંબંધથી તંતુનું નીલ-
રૂપ પટનું સંબંધ છે. જેમ કાર્યના રૂપનું અસમવાયિકારણ ઉપા-
દાનનું રૂપ છે, તેમ જ રસ, ગંધ, રસ્યને વિષે પણ બાહ્યનું. અને
સકલ શુષ્કોની ઉત્પત્તિને વિષે જે પ્રકારે શુભ્રનું ક્રિયા અસમવાયિ-
કારણ થાય છે તે પ્રકાર ન્યાયવૈશેષિકાદિ ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ કરેલો છે,

અહીં અનુપયોગી બાણી વિસ્તારભયથી લખ્યો નથી.

સંયોગનો પ્રસંગ અનેક સ્થાને આવે છે. શુદ્ધોત્પત્તિમાં ક્રિયા-
નું અસમવાયિકારણત્વ સમજાવવાને માટે સંયોગની ઉત્પત્તિ કહીએ
છીએ. સંયોગ બે પ્રકારનો છે : કર્મજ સંયોગ, સંયોગજ સંયોગ.
જે ઉત્પત્તિને વિષે ક્રિયા અસમવાયિકારણ હોય તે કર્મજ સંયોગ
કહેવાય છે, સંયોગરૂપી અસમવાયિકારણથી જીપજે તે સંયોગજ
સંયોગ કહેવાય છે. 'કર્મજ સંયોગ પણ અન્યતરકર્મજ અને ઉભય-
કર્મજ ભેદથી બે પ્રકારનો છે. સંયોગના આશ્રય નિરંતર બે જ
હોય છે, તેમાંના એકની ક્રિયાથી જે સંયોગ થાય તે અન્યતરકર્મજ
સંયોગ, જેમ કે પક્ષીની ક્રિયાથી વૃક્ષ અને પક્ષીનો સંયોગ. વૃક્ષ
અને પક્ષી સમવાયિકારણ છે અને સંયોગના સમવાયિકારણ પક્ષીને
વિષે તેની પોતાની ક્રિયાનો સમવાયસંબંધ હોવાથી પક્ષીરૂપ સમ-
વાયિકારણની સંબંધિની અને પક્ષી તથા વૃક્ષના સંયોગની જનક
પક્ષીની એ ક્રિયા છે, ને તેથી તે પક્ષીવૃક્ષસંયોગનું અસમવાયિકારણ
છે. આ અન્યતરકર્મજ સંયોગનું ઉદાહરણ છે. મેષદ્રવ્યની ક્રિયા-
થી જે મેષદ્રવ્યનો સંયોગ થાય તે ઉભયકર્મજ સંયોગ છે. મેષ-
દ્રવ્યસંયોગમાં ઉભય મેષ સમવાયિકારણ છે, તેમની ક્રિયા અસમ-
વાયિકારણ છે. જ્યાં હાથની ક્રિયાથી હાથ અને તરુનો સંયોગ થાય
ત્યાં હસ્ત અને તરુ પરસ્પર સંયુક્ત છે, એ વ્યવહારની પેઠે એમાંથી
જ કાયા અને તરુ સંયુક્ત છે એવો વ્યવહાર પણ ધર્મ થકે છે.
સંયુક્ત એટલે સંયોગવાળાં. હસ્તતરુસંયોગમાં હસ્તની ક્રિયા એ
અસમવાયિકારણ છે; અને કાયા અથવા તરુ એમાંથી એકમાં પણ
ક્રિયા થાય તો કાયતરુનો સંયોગ પણ ક્રિયાજન્ય સંભવે. પણ તરુ-
ની પેઠે કાયામાં ક્રિયા નથી, કેમ કે સર્વ અવયવોમાં ક્રિયા થાય
તો અવયવોમાં ક્રિયા કહેવાય, અને હસ્ત વિના અન્ય અવયવમાત્ર
નિશ્ચય હોવાથી કાયાને વિષે ક્રિયા કહેવી સંભવતી નથી, એટલે
કાયતરુસંયોગમાં ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે એમ કહેવું બનતું નથી.
અન્યતરકર્મજ જે હસ્તતરુસંયોગ તે જ કાયતરુસંયોગનું પણ
અસમવાયિકારણ છે, કેમ કે કાયતરુસંયોગનું સમવાયિકારણ જે કાયા
તેને વિષે સ્વસમવાયિસમવેતત્વસંબંધે કરીને સંબંધ રાખનાર હસ્ત-
તરુસંયોગ છે, ને તે કાયતરુસંયોગનો જનક છે, માટે અસમવાયિ-
કારણ છે. સ્વ કહેતાં હસ્તતરુસંયોગ, તેનો સમવાયી હસ્ત, તેને
વિષે સમવેત જે કાયા તેનો સમવેતત્વધર્મ એ જ સંબંધ છે. આ

પ્રમાણે પરંપરાસંબંધનું પર્યવસાન સામાનાધિકરણસંબંધમાં આવે છે; એક અધિકરણમાં હોવાપણાને સામાનાધિકરણ કહે છે; અને જેમનું હોવાપણું એક જ અધિકરણને વિષે હોય તેમને સમાનાધિકરણ કહે છે. આ ઠેકાણે હસ્તતરુસંયોગ, સમવાયસંબંધથી, હસ્તને વિષે રહે છે, તેમ જ કાયા પણ હસ્ત સાથે સમવાયસંબંધથી વળે છે; એટલે જાને સમાનાધિકરણ છે, અને તેમનો સામાનાધિકરણસંબંધ છે. કાયા અને સંયોગ હસ્તને વિષે સાક્ષાત્સંબંધે કરીને છે, એટલે સમાનાધિકરણ છે, તેમ જ એક સાક્ષાત્સંબંધે રહે અને બીજું પરંપરાસંબંધે રહે તોપણ એ બન્ને સમાનાધિકરણ જ કહેવાય છે અને તેમનો સંબંધ પણ સામાનાધિકરણ જ કહેવાય છે. આ વાત પ્રત્યક્ષ-પ્રમાણમાં કહેવાઈ ગઈ છે. હસ્તતરુસંયોગની પ્રતીતિ થયેથી કાયતરુ-સંયોગની પ્રતીતિ થાય છે; જે હસ્તતરુસંયોગ દેખે નહિ તેને તો કાયતરુસંયોગની પ્રતીતિ થતી નથી; માટે કાયતરુસંયોગનું કારણ હસ્તતરુસંયોગ છે. આ સંયોગજ સંયોગનું ઉદાહરણ છે; એને જ કારણાકારણસંયોગજન્ય કાર્યોકાર્યસંયોગ કહે છે. અહીં સંયોગ બે છે : એક હસ્તતરુનો સંયોગ જે હેતુસંયોગ છે, બીજો કાયતરુનો સંયોગ જે ફલસંયોગ છે. ‘કારણ’ એ શબ્દે કરીને ફળરૂપ સંયોગનું આશ્રય જે સમવાયિકારણ તે બણવું; ફળસંયોગનાં આશ્રય કાયા અને તરુ બે છે; તેમાં કાયાનું સમવાયિકારણ હસ્ત છે એટલે ‘કારણ’ શબ્દથી હસ્તનું ગ્રહણ છે, કેમ કે માયા કે હસ્ત કોઈનું પણ સમવાયિકારણ ન હોવાથી તરુ અકારણ છે. એ જ રીતે હેતુસંયોગના આશ્રયથી જે જન્ય તેનું ‘કાર્ય’-શબ્દથી ગ્રહણ છે, હેતુસંયોગના આશ્રયથી અજન્યનું ‘અકાર્ય’-શબ્દથી ગ્રહણ છે; હેતુસંયોગનાં આશ્રય હસ્ત અને તરુ છે, તેમાં હસ્તજન્ય જે કાયા તે ‘કાર્ય’ છે, અને હસ્ત તથા તરુથી અજન્ય જે તરુ તે ‘અકાર્ય’ છે. આ પ્રકારે બેતાં, કારણ જે હસ્ત અને અકારણ જે તરુ તેના સંયોગથી કાર્ય જે કાયા અને અકાર્ય જે તરુ તેના સંયોગ બિપજે છે, એટલે તેને જ કારણા-કારણસંયોગજન્ય કાર્યોકાર્યસંયોગ કહે છે. સંયોગજ સંયોગ આ જ પ્રકારનો થાય છે, નહિ તો તે કર્મજ સંયોગ જ થાય. જ્યાં કપાલના કર્મથી કપાલદ્રવ્યનો સંયોગ થાય, અને કપાલસંયોગથી કપાલાકાશનો સંયોગ થાય ત્યાં પણ કર્મજ સંયોગ જ છે, સંયોગજ સંયોગ નથી; કેમ કે કપાલના જે કર્મથી કપાલદ્રવ્યનો સંયોગ થાય તે કપાલકર્મથી કપાલાકાશનો સંયોગ બિપજે છે, કપાલદ્રવ્યસંયોગ અને કપાલાકાશ-

સંયોગ એક જ ક્ષણમાં થાય છે, એટલે એમનો પરસ્પર કાર્યકારણ-ભાવ સંભવતો નથી, માટે કપાલદયસંયોગની પેઠે કપાલાકાશસંયોગ પણ કપાલની ક્રિયાથી જ ઊપજે છે ને તેથી કર્મજ સંયોગ છે.

ઉક્ત જે કારણકારણસંયોગજ કાર્યકાર્યસંયોગ તથા અન્યતરકર્મજ સંયોગ અને ઉભયકર્મજ સંયોગ, તે રીતે સંયોગ ત્રણ જ પ્રકારનો છે; કોઈ અંતકાર સહજસંયોગ એવો ચોથો પ્રકાર પણ માને છે. સુવર્ણમાં પીતરૂપ અને શુરુત્વશુભના આશ્રય પાર્થિવભાગ, અને અગ્નિસંયોગથી જેનો નાશ ન થાય એવા દ્રવત્વના આશ્રય તૈજસભાગ, તે જેનો સહજ-સંયોગ છે. સંયોગીના જન્મની સાથે જ જે સંયોગનો જન્મ થાય તે સહજસંયોગ. સુવર્ણને કેવળ પાર્થિવ કહીએ તો લાખ ઇત્યાદિ પાર્થિવ દ્રવ્યના દ્રવત્વનો અગ્નિસંયોગથી નાશ થાય છે તેમ સુવર્ણના દ્રવત્વનો પણ અગ્નિસંયોગથી નાશ થવો જોઈએ; તેમ જ સુવર્ણને કેવળ તૈજસ માનીએ તો પીતરૂપ અને શુરુત્વનો અભાવ થવો જોઈએ; માટે સુવર્ણમાં તૈજસ તેમ પાર્થિવ ઉભયે ભાગ સંયુક્ત છે. વળી મીમાંસકો નિત્યસંયોગ પણ (એને જ) માને છે.

આ પ્રકારે દ્રવ્યોત્પત્તિને વિષે અસમવાયિકારણ અવયવસંયોગ છે; શુષ્કોત્પત્તિને વિષે ક્યાંક શુષ્ક, ક્યાંક ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. સમ-વાયિકારણ અને નિમિત્તકારણના લક્ષણ તેને વિષે સંભવતાં નથી; કેમ કે સમવાયિકારણને વિષે જેનો સંબંધ એવું કાર્યજનક તે કાંઈક ત્રીજું જ છે. એમ સમવાયી, અસમવાયી, નિમિત્ત એ ભેદે કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં છે. આ વિભાગ ન્યાય તથા વૈશેષિકને અનુસરતા અંશેમાં લખ્યો છે.

૯૯ : અસમવાયિકરણખંડન

પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકથી ભિન્ન મતને વિષે તો ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવાં બે જ કારણ માનવામાં આવે છે; જેને નૈયાયિકો અસમવાયિકારણ કહે છે તેને પણ નિમિત્તકારણ કહે છે. અને હમણાં જે એમ કહેવાઈ ગયું કે, નિમિત્તકારણત્વ લક્ષણ અસમવાયિકારણમાં નથી તેત્વ સમાધાન આ પ્રમાણે છે : કાર્યથી તટસ્થ હોય અને કાર્યત્વ જનક હોય તે નિમિત્તકારણ એવું લક્ષણ ત્રિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર આપ્યું છે; દ્વિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર તો ઉપાદાનકારણથી ભિન્ન તે નિમિત્તકારણ છે. અને તે નિમિત્તકારણ અનેક પ્રકારત્વ ન. ૧૫૧

કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, જેમ કે ઘટનું નિમિત્તકારણ કપાલ-સંયોગ જે ઘટનાં ઉપાદાન એવાં કપાલને વિષે સમવેત છે; કેઈ નિમિત્તકારણ કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાન સાથે સમવેત હોય છે, જેમ કે પટના રૂપનું નિમિત્તકારણ તંતુરૂપ તે પટરૂપનું ઉપાદાન જે પટ તેના ઉપાદાન તંતુ સાથે સમવેત છે; એમ જ કેઈ નિમિત્તકારણ કર્તારૂપ ચેતન હોય છે, જે સ્વતંત્ર છે; જેમ કે ઘટનું નિમિત્તકારણ કુલાલ. કેઈ નિમિત્તકારણ જડ પણુ હોય છે, જે કર્તાના વ્યાપારને અધીન રહે છે; જેમ કે ઘટનાં કારણ દંડયકાદિ. આ રીતે નિમિત્તકારણના અનેક લેહ છે.

કિંચિત્ વિલક્ષણતાને લીધે અસમવાયિકારણતા (આ ઉભયથી) પૃથક્ મानीએ તો ઘટના કારણરૂપ કપાલસંયોગ અને ઘટરૂપના કારણરૂપ કપાલરૂપ તે ઉભયને પણ ભિન્ન ભિન્ન કારણરૂપે માનવાં જોઈએ; જેમ કે ઘટનું કારણ જે કપાલસંયોગ તે તો કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, અને ઘટરૂપનું કારણ જે કપાલરૂપ તે કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાનમાં સમવેત છે ને તેથી જ ઉભયે પરસ્પરથી વિલક્ષણ છે; છતાં નૈવાયિકો તો આ ઉભયને અસમવાયિકારણ જ કહે છે, અને એમને પરસ્પરથી વિલક્ષણ કારણરૂપે માનતા નથી. એમ જ ચેતન અને જડ એવી વિલક્ષણતા હોવા છતાં એ ઉભયને નિમિત્તકારણમાં જ તેઓ સમાસ કરે છે. અને તેમની પણ પરસ્પરવિલક્ષણ કારણતા માનતા નથી. નિમિત્તકારણમાં એ વિના બીજી પણ ઘણીક વિલક્ષણતા છે; કેઈ કાર્યકાલવૃત્તિ હોય છે, કેઈ કાર્યકાલથી પૂર્વકાલવૃત્તિ હોય છે; જેમ કે જલપાત્રની સન્નિધિથી લીંત ઉપર સૂર્યની પ્રભાનું પ્રતિબિંબ પડે છે, ત્યાં સન્નિહિત જે જલપાત્ર તે જ નિમિત્તકારણ છે, તેને ખસેડી દેતાં પ્રતિબિંબ જતું રહે છે; માટે સન્નિહિત જે જલપાત્ર તે કાર્યકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ છે. પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના નિમિત્તકારણ વિષય છે, તે કાર્યકાલના કાલથી પૂર્વવૃત્તિ નિમિત્તકારણ છે. આ પ્રકારે નિમિત્તકારણના તેમ જ અસમવાયિકારણના અવાંતર એવા અનેક લેહ થઈ શકે છે, છતાં પણ સમવાયિકારણથી ભિન્ન એવી બે જ પ્રકારની કારણતા માની છે : અસમવાયિ અને નિમિત્ત; ત્યારે એ જ પ્રકારે સમવાયિકારણભિન્નને વિષે એક જ પ્રકારની કારણતા માનવામાં આવે નથી. તેને અસમવાયિકારણ કહો કે નિમિત્તકારણ કહો, પણ સમવાયિકારણસંબંધિત્વ, અસંબંધિત્વ આદિ ને લઈ અવાંતર લેહ માની જુદી જુદી કારણસંજ્ઞા યોજવામાં કાંઈ

ફળ નથી; માટે સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણ એવા લેદથી કારણ બે જ પ્રકારનું છે.

જે એમ કહો કે જેમ અસમવાયિકારણ નિમિત્તકારણ એ સંજ્ઞાની કલ્પના નિષ્પ્રયોજન છે, તેમ જ સમવાયિકારણ નિમિત્તકારણ એવી પરસ્પર વિલક્ષણકારણતાની કલ્પના પણ વ્યર્થ છે; એ જ્ઞાનથી કાંઈ પુરુષાર્થપ્રાપ્તિ નથી અને લોકવ્યવહારમાં પણ કારણતા-માત્રની જ પ્રસિદ્ધિ છે, દ્વિવિધકારણની પ્રસિદ્ધિ નથી, એટલે લોક-વ્યવહારનું જ્ઞાન પણ દ્વિવિધકારણતા નિરૂપવાનું પ્રયોજન નથી; લોકમાં તો કાર્યકારણવ્યવહાર ચાલે છે, તેથી જેના હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ થાય, જેના ન હોવા છતાં કાર્યની ઉત્પત્તિ ન થાય એવું કાર્યથી અવ્યવહિત પૂર્વકાલવૃત્તિ જે હોય તે કારણ કહેવાય; એમ કારણનું સાધારણ લક્ષણ કહેવું જ પૂર્ણ છે, લેદદ્રવ્યકલ્પના નિષ્પ્રયોજન છે. આ શંકાનું સમાધાન: કારણના લેદદ્રવ્યનું નિરૂપણ કરવામાં પુરુષાર્થ કે લોકવ્યવહાર પ્રયોજન નથી; પરંતુ પુરુષાર્થહેતુ અદ્વૈત જ્ઞાન છે, તેને દ્વિવિધકારણનિરૂપણ જ ઉપયોગી છે. જુઓ, સર્વ જગતનું કારણ બ્રહ્મ છે, અને કાર્ય છે તે કારણથી અભિન્ન હોય છે; એટલે સકળ જગત બ્રહ્મ છે, બ્રહ્મથી પૃથક્ નથી; આવું સાંભળતાં જ જિજ્ઞાસુને શંકા થઈ કે, કારણથી પૃથક્ કાર્ય ન હોય તો હંડકુલાલાદિકથી ઘટ પૃથક્ ન હોવો જોઈએ. એવી જિજ્ઞાસુની શંકાનું સમાધાન એ પ્રકારે થઈ શકે કે, ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવા લેદથી કારણ બે પ્રકારનું છે, ને તેમાં જે ઉપાદાનકારણ છે તેનાથી કાર્ય અભિન્ન રહે છે; જેમ કે ઘટ મૃત્પિંડથી અભિન્ન છે, કટકકુંડલાદિક સુવર્ણથી અભિન્ન છે, નરેણી, અસ્તરા વગેરે લેદથી અભિન્ન છે.* નિમિત્તકારણથી તો કાર્ય અભિન્ન હોતું નથી, ભિન્ન જ હોય છે. ત્યારે બ્રહ્મ સકળ જગતનું ઉપાદાનકારણ છે એટલે સકળ જગત બ્રહ્મ છે, તેનાથી ભિન્ન નથી. આ પ્રકારે કારણના બે લેદનું નિરૂપણ અદ્વૈત જ્ઞાનને ઉપકારક છે; અન્ય પ્રકાર માની તેમની પરસ્પરવિલક્ષણતાનું નિરૂપણ કરવું નિષ્ફળ છે; એટલે તત્ત્વજ્ઞાનોપયોગી પદાર્થનિરૂપણના અંતમાં કારણતાના તૃતીય લેદનું નિરૂપણ અસંગત છે.

ન્યાયવૈશેષિક અનુસારી અંથોમાં તત્ત્વજ્ઞાનોપયોગી પદાર્થનિરૂપણ-

* આ ત્રણે ઉદાહરણ જાનદોષની શ્રુતિ ચર્ચકેન મૃત્પિંડેન ધત્વાદિમાંથી લીધાં છે. જગત બ્રહ્માભિન્ન છે એ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે.

ની પ્રતિજ્ઞા કરીને તત્ત્વજ્ઞાનને વિષે અત્યંત અનુપયોગી પદાર્થોનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કર્યું છે અને પ્રતિજ્ઞાનો ભંગ કર્યો છે. તાકિંક જો એમ કહે કે, તત્ત્વજ્ઞાનનો હેતુ મનન છે; આત્મા ઇતર પદાર્થથી ભિન્ન છે, કેમ કે આત્મતત્ત્વવાળો છે, જે ઇતરભિન્ન નથી પણ ઇતર જ છે, તે આત્મા નથી; જેમ કે ઘટાદિ. આવા વ્યતિરેકી અનુમાનથી આત્માને વિષે ઇતરલેદનું અનુભૂતિ જ્ઞાન થાય છે તે મનન કહેવાય; ઇતર પદાર્થના જ્ઞાન વિના આત્માને વિષે ઇતરલેદ સિદ્ધ થતો નથી; કેમ કે પ્રતિ યોગીના જ્ઞાન વિના લેદજ્ઞાન થતું નથી; માટે આત્માને વિષે ઇતરલેદની અનુભૂતિરૂપ જે મનન તેને ઉપયોગી એવું ઇતર પદાર્થનું નિરૂપણ તે પણ તત્ત્વજ્ઞાનનું ઉપયોગી છે. આ કહેવું યોગ્ય નથી; કેમ કે શ્રુત અર્થના નિશ્ચયને અનુકૂળ પ્રમેયસંદેહનિવર્તક યુક્તિના ચિંતનને મનન કહે છે. લેદજ્ઞાનથી તો અનર્થ થાય છે. સર્વ સ્વસ્તિવદ્ વ્રજાદિ ઇત્યાદિ વાક્યોથી જણાય છે કે અલેદ ઉપર સકળવેદનું તાત્પર્ય છે; દ્વિતીયાદિ ભયં ભવતિ; મૃત્યોઃ સ મૃત્યુમાપ્નોતિ ચ રૂઢ નાનેવ પશ્યતિ, ઇત્યાદિ વાક્યોથી લેદજ્ઞાનની નિંદા કહેલી છે; એટલે લેદજ્ઞાનને, સાક્ષાત્ કે તત્ત્વજ્ઞાન દ્વારા પુરુષાર્થજનકતા સંભવે નહિ. મનનપદથી પણ આત્મા કરતાં ઇતરના લેદની પ્રતીતિ થતી નથી, કેમ કે મનનનો અર્થ ચિંતન એટલો જ છે. વાક્યાંતરના અનુરોધથી અલેદચિંતનને વિષે મનન શબ્દનું પર્યાવસાન છે, કોઈ પણ પ્રકારે આત્મેતરલેદ એવો મનન શબ્દનો અર્થ સંભવતો નથી. વળી ઇતર પદાર્થોના જ્ઞાનથી જ જો પુરુષાર્થસાધક તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થતી હોય તો સર્વે પુરુષોને તત્ત્વજ્ઞાનની પ્રાપ્તિ થવી જોઈએ કે કોઈને પણ ન થવી જોઈએ. જુઓ, જો ઇતર પદાર્થનું સામાન્ય જ્ઞાન અપેક્ષિત હોય તો સામાન્ય જ્ઞાન સર્વ પુરુષોને છે, એટલે ઇતરજ્ઞાનપૂર્વક ઇતરલેદજ્ઞાનથી સર્વને તત્ત્વજ્ઞાન થવું જોઈએ. જો સર્વ પદાર્થોના અસાધારણધર્મસ્વરૂપવાળા વિશેષરૂપે કરી ઇતર જ્ઞાન અપેક્ષિત હોય તો સર્વે એવા એક ઇન્દ્રિય વિના અસાધારણધર્મે કરી સર્વ ઇતરનું જ્ઞાન કોઈને પણ સંભવતું નથી; આ પ્રકારે ઇતર જ્ઞાનના અસંભવને લીધે ઇતરલેદજ્ઞાનનો અભાવ થતાં તત્ત્વજ્ઞાન કોઈને પણ થશે નહિ. માટે પ્રમાણાદિક નિરૂપણ વિના અન્ય પદાર્થોનું નિરૂપણ કરવું તે નિષ્પ્રયોજન છે; અર્થાત્ કારણવિચારમાં કારણનો તૃતીયલેદ નિષ્પ્રયોજન છે.

જો તાકિંક કહે કે, ભાવકાર્થની ઉત્પત્તિ ત્રિવિધ કારણથી થાય છે, અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે; તેમાં જે પ્રાગભાવ તે અનાદિસાંત છે, એટલે તેનો

નાશ થાય છે, ઉત્પત્તિ થતી નથી; અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવ અનાદિ અનંત છે, એટલે તેમની પણ ઉત્પત્તિ થતી નથી; સામયિકાભાવ સાદિ સાંત છે, તેનાં ઉત્પત્તિ ને નાશ બંને થાય છે; પ્રધ્વંસાભાવ અનંત સાદિ છે, એટલે તેનો નાશ થતો નથી, ઉત્પત્તિ થાય છે; આ રીતે જોતાં જે અભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે, માટે તે બંને કાર્ય છે; તેમનાં સમવાયી અસમવાયી કારણ સંભવતાં નથી, કેમ કે જેને વિષે સમવાયસંબંધથી કાર્ય બિપજે તે સમવાયીકારણ કહેવાય છે, પણ અભાવ કથાને વિષે સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી, એટલે તેને સમવાયીકારણ સંભવતું નથી; સમવાયીકારણનું સંબંધી જે કાર્યજનક તે અસમવાયીકારણ કહેવાય છે, પણ સમવાયીકારણનો જ અભાવ છે એટલે તેના સંબંધી જનકનો પણ અસંભવ હોવાથી, અસમવાયીકારણ પણ સંભવતું નથી; ત્યારે કેવળ નિમિત્તકારણથી જ સામયિકાભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ બિપજે છે; એ સ્પષ્ટ જ છે. ભૂતલાદિદેશથી ઘટનું અપસારણ કરવું એ ભૂતલાદિદેશને વિષે ઘટના સામયિકાભાવનું નિમિત્તકારણ છે; ઘટના પ્રધ્વંસાભાવનું નિમિત્તકારણ ઘટ છે. તેમ જ ઘટ સાથે મુદ્ગરાદિકનો સંયોગ પણ ઘટધ્વંસનું નિમિત્તકારણ છે; આ પ્રકારે અભાવકાર્ય તો નિમિત્તકારણજન્ય છે, પરંતુ ભાવકાર્યમાત્ર ત્રિવિધકારણજન્ય છે એ નિયમ છે. આ પ્રમાણે તાર્કિક કહે તો તે કહેવાનો, સર્ગના આદિ કાળને વિષે ઈશ્વરની ચિકીર્ષાથી પરમાણુમાં જે ક્રિયા થાય છે તેને વિષે, વ્યભિચાર થાય છે; કારણ કે એ પરમાણુક્રિયાનું સમવાયીકારણ પરમાણુ છે; ઈશ્વર-ચ્છાદિક નિમિત્તકારણ છે; અને પરમાણુનું સંબંધી કાર્થ પણ હોય તો તે અસમવાયીકારણ થાય; પણ પરમાણુસંબંધી એવું ઉક્ત ક્રિયાનું જનક કાર્થ છે નહિ, એટલે સર્ગારંભે જે પરમાણુક્રિયા તે કારણત્રયજન્ય છે, કારણત્રયજન્ય નથી; માટે તાર્કિકોક્ત જે નિયમ તે સંભવતો નથી. સિદ્ધાંતમતમાં પણ ચાપત્ ભાવકાર્ય ઉપાદાનનિમિત્ત એ જે કારણજન્ય જ છે; એ નિયમનો ક્યાંય પણ વ્યભિચાર નથી. જ્યાં કારણત્રયજન્ય કાર્ય કહેવાય છે ત્યાં પણ તાર્કિકો જેને અસમવાયીકારણ કહે છે તેનો નિમિત્તકારણમાં જ અંતર્ભાવ છે. માટે ભાવકાર્યમાત્રની દિવિધકારણજન્યતા જ સિદ્ધ છે.

આ રીતે ઉપાદાન અને નિમિત્ત જે ભેદ કરીને કારણ બે જ પ્રકારનું છે. સાધારણ અસાધારણ એવા ભેદથી પણ કારણ બે પ્રકારનું થાય છે. ઈશ્વરાદિક નવ સાધારણ કારણ છે, તેનાથી સિત્ત જે ઘટાદિકનાં કપાલાદિક કારણ તે અસાધારણ કારણ છે. એમાં પણ કાર્થ

નિમિત્ત છે, કોઈ ઉપાદાન છે. ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણથી ભિન્ન કારણ અર્થ છે.

૧૦૦ : વૃત્તિજ્ઞાનનાં નિમિત્તોપાદાન

અંતઃકરણની જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે અને પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણ તથા ઇન્દ્રિયસંયોગાદિક વ્યાપાર નિમિત્તકારણ છે. ઈશ્વરની જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ માયા છે, અદૃશ્યાદિક નિમિત્તકારણ છે. ભ્રમવૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અવિદ્યા છે, નિમિત્તકારણ દોષ છે. આ સર્વ વાત ખ્યાતિનિરૂપણને પ્રસંગે સ્પષ્ટ થશે. વૃત્તિનાં કારણ આ પ્રકારે જાણી લેવા.

વૃત્તિનું લક્ષણ અંથના આરંભમાં કહ્યું છે. વિષયપ્રકાશનો હેતુ એવું અંતઃકરણ અને અવિદ્યાનું પરિણામ તે વૃત્તિ. કેટલાક અંથોમાં અજ્ઞાનનાશક પરિણામને વૃત્તિ કહે છે; પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ અસત્વાપાદક અજ્ઞાનાંશનો નાશ થાય છે; અથવા વિષયચેતનસ્થ અજ્ઞાનનો નાશ તો અપરોક્ષજ્ઞાન વિના થતો નથી. પ્રમાતૃચેતનસ્થ અજ્ઞાનનો નાશ પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ થઈ શકે છે; એટલે પરોક્ષવૃત્તિને વિષે ઉક્ત વૃત્તિલક્ષણની અવ્યાપ્તિ નથી. તથાપિ સુખદુઃખના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિને વિષે, માયાવૃત્તિરૂપ ઈશ્વરના જ્ઞાનને વિષે તથા શુક્તિરજતાદિગોચર ભ્રમરૂપ અવિદ્યાવૃત્તિને વિષે ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ છે. પ્રથમ અજ્ઞાત સુખાદિક ઊપજે ને પછીથી તેમનું જ્ઞાન થાય તો સુખાદિ જ્ઞાનથી કરીને તેમના અજ્ઞાનનો નાશ સંભવે, પણ એવાં અજ્ઞાત સુખાદિક છે નહિ, સુખાદિ અને તેમનું જ્ઞાન એક જ કાળે ઊપજે છે. માટે અજ્ઞાત સુખાદિકનો અભાવ હોવાથી સુખાદિગોચર વૃત્તિએ કરીને અજ્ઞાનનો નાશ સંભવતો નથી. એમ જ ઈશ્વરને અસાધારણરૂપે કરીને પદાર્થમાત્ર સદા પ્રતીત રહે છે. એટલે અજ્ઞાનનો અભાવ હોવાથી, માયાની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન કરીને પણ, અજ્ઞાનનો નાશ સંભવતો નથી. શુક્તિરજતાદિ મિથ્યા પદાર્થોની અને તેમના જ્ઞાનની પણ એક જ કાળે ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે ભ્રમવૃત્તિથી પણ તે ક્રિયાજનક નથી. તેમ જ ધારાવાહિક* વૃત્તિ થાય ત્યાં પણ ઉક્ત લક્ષણની દ્વિતીયાદિ વૃત્તિને વિષે અવ્યાપ્તિ છે;

* ઘટ, ઘટ, ઘટ, એવું જે ધારારૂપ જ્ઞાન તે ધારાવાહિક વૃત્તિ. પ્રથમ 'ઘટ' પછીની જે 'ઘટ' એવી ધારા તે દ્વિતીયવૃત્તિ, તે પછી 'ઘટ' એવી ધારા તે તૃતીયવૃત્તિ, એમ દ્વિતીયાદિ વૃત્તિ જાણવી.

કેમ કે જ્ઞાનધારા હોય ત્યાં પ્રથમ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ થતાં પણ દ્વિતીયાદિ જ્ઞાનને અજ્ઞાનનાશકતા સંભવતી નથી. માટે (એ લક્ષણને છોડી) પ્રકાશકપરિણામને જ વૃત્તિ કહેવી ઉચિત છે.

‘અસ્તિ’-વ્યવહારનાં હેતુ જે અવિદ્યા અને અંતઃકરણ તેનું પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ છીએ. ‘પ્રકાશક પરિણામ’ ને વૃત્તિ કહેતાં પણ અજ્ઞાત પદાર્થગોચર વૃત્તિને વિષે જ પ્રકાશકતા સંભવે, પણ જે અનાવૃત્તગોચરવૃત્તિ^x છે તેને વિષે પ્રકાશકતા સંભવતી નથી; કેમ કે અનાવૃત્તચેતનના સંબંધથી જ વિષયપ્રકાશ સંભવે છે, એટલે તેના સ્થાનમા વૃત્તિને વિષે પ્રકાશકતાની કલ્પના અયોગ્ય છે. ત્યારે વૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનાશકતા વિના અન્ય પ્રકારની પ્રકાશકતા સંભવતી નથી, તો જે આ બીજું લક્ષણ (પ્રકાશક પરિણામ તે વૃત્તિ) કહ્યું તેની પણ, પ્રથમ કહેલા (અજ્ઞાનનાશક પરિણામ) લક્ષણની પેઠે, સુબાદિગોચર વૃત્તિને વિષે અવ્યાપ્તિ થશે; માટેજ ‘અસ્તિ’ વ્યવહારનાં હેતુ જે અવિદ્યા અને અંતઃકરણ તેનું પરિણામ તે વૃત્તિ એવું લક્ષણ રાખ્યું છે. પરોક્ષવૃત્તિને વિષે પણ અસ્તિવ્યવહારની હેતુતા સ્પષ્ટ છે, ઘટાદિગોચર અંતઃકરણની વૃત્તિને ઘટાદિ જ્ઞાન કહે છે. યદ્યપિ અદ્વૈત-સિદ્ધાંતમા વૃત્યવન્નિષ્ઠ ચેતનને જ્ઞાન કહે છે, અબાધિત વૃત્યવન્નિષ્ઠ ચેતનને પ્રમાજ્ઞાન કહે છે, બાધિત રબળુસર્પોદિક તદ્ગોચરવૃત્યવન્નિષ્ઠ ચેતનને અપ્રમાજ્ઞાન કહે છે, તથાપિ ચેતનને વિષે જ્ઞાનશબ્દનો તેમ પ્રમા અને અપ્રમા શબ્દનો પ્રયોગ વૃત્તિસંબંધે કરીને ચાલ્યો છે, એટલે વૃત્તિને પણ ઘણેક ઠેકાણે જ્ઞાન કહે છે. આ પ્રકારે પ્રમા અપ્રમા એવા ભેદથી વૃત્તિ બે પ્રકારની છે.

૧૦૧ : પ્રત્યક્ષ

અપ્રમા પણ યથાર્થ અયથાર્થ એવા ભેદે કરીને બે પ્રકારની કહી છે. ઈશ્વરનું જ્ઞાન, સુબાદિગોચર જ્ઞાન એ અયથાર્થ અપ્રમા છે, શુક્તિ-રજતાદિ બ્રમ અયથાર્થ અપ્રમા છે. પ્રમાણજન્ય યથાર્થજ્ઞાન જે હોય તે પ્રમા છે. ઈશ્વરજ્ઞાનાદિક પ્રમાણજન્ય નથી, એટલે પ્રમા નથી; દોષ-જન્ય નથી. માટે બ્રમ પણ નથી. ઘણાખરો અંધારામાં તો પ્રમાનું

^x ગોચર એટલે વિષયક એમ સામાન્યતઃ સમજવું. અનાવૃત્ત એટલે આવ-રણ રહિત અર્થાત્ અગાત નહિ તે, તેવા પદાર્થવિષયક વૃત્તિ તે અનાવૃત્ત ગોચરવૃત્તિ.

અન્ય જ લક્ષણ કહેલું છે, જે અનુસાર ઈશ્વરજ્ઞાનાદિક પણ યથાર્થજ્ઞાન-રૂપ પ્રમા છે; પરંતુ યથાર્થ-અયથાર્થ ભેદ કરીને સ્મૃતિ બે પ્રકારની છે, ને તે બન્ને પ્રકારે પ્રમા નથી એટલે એ અંધકારોના મતાનુસાર પ્રમાનું લક્ષણ આવું છે: અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું, સ્મૃતિથી ભિન્ન જે જ્ઞાન તે પ્રમા. શુદ્ધિરજ્ઞતાદિજ્ઞાન સ્મૃતિથી ભિન્ન છે, છતાં અબાધિત અર્થને વિષય કરતું નથી, પણ બાધિત અર્થને વિષય કરે છે, માટે તે પ્રમા નથી. અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું તે સ્મૃતિ-જ્ઞાન પણ છે, પણ તેને વિષે ‘પ્રમા’-વ્યવહાર નથી. એટલે સ્મૃતિ-ભિન્ન જે અબાધિત અર્થગોચરજ્ઞાન તેને જ પ્રમા કહે છે. અન્ય યથાર્થજ્ઞાનની પેઠે યથાર્થસ્મૃતિ પણ સંવાદિપ્રવૃત્તિની જનક થાય છે એટલે પ્રમાણલક્ષણ સ્મૃતિસાધારણ હોવું જોઈએ, તથાપિ સંવાદિ-પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં છતાં, તે પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ જે અબાધિત અર્થગોચરત્વ તે પણ છતા, ‘પ્રમા’-વ્યવહારને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં નથી. (એટલે એમ થઈ શકે નહિ.) વ્યવહારના બે ભેદ છે: લૌકિક અને શાસ્ત્રીય. શાસ્ત્રથી બહાર એવો જે શબ્દપ્રયોગ દોષ કરે છે તે લૌકિક વ્યવહાર છે. શાસ્ત્રની પરિભાષાને અનુસરી જે શબ્દપ્રયોગ થાય છે તે શાસ્ત્રીય વ્યવહાર છે. શાસ્ત્રથી બહાર તો કોઈ ‘પ્રમા’ એવો વ્યવહાર કરતું નથી અને કોઈ પંડિતો કરે છે તો શાસ્ત્રની પરિભાષાના સંસ્કારથી કરે છે; માટે ‘પ્રમા’ એ વ્યવહાર કેવળ શાસ્ત્રીય વ્યવહાર છે. પ્રાચીન અંધકારોએ પણ સ્મૃતિ-થી ભિન્ન એવા યથાર્થજ્ઞાનને વિષે જ ‘પ્રમા’-વ્યવહાર કર્યો છે; માટે પ્રમાણ લક્ષણ સ્મૃતિથી વ્યાવૃત્ત જ કહેવું જોઈએ. ‘યથાર્થાનુભવ તે પ્રમા’ એવું પ્રમાલક્ષણ પ્રાચીન આચાર્યોએ પણ લખ્યું છે અને સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનને તેમણે અનુભવ કહ્યો છે; અર્થાત્ સ્મૃતિને વિષે પ્રમા-વ્યવહાર તેમને પણ ઇંદ નથી. વળી સ્મૃતિજ્ઞાન છે તે પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાનો-થી વિલક્ષણ છે. પ્રત્યક્ષાદિ સકળ જ્ઞાનોને વિષે અનુભવત્વ છે, સ્મૃતિમાં તે નથી, એટલે અનુભવત્વના હોવા-ન હોવાથી પ્રત્યક્ષાદિક અને સ્મૃતિ બન્ને પરસ્પર વિજાતીય છે. જેમ પ્રત્યક્ષ અનુભવિ શબ્દાદિ જ્ઞાનોને વિષે પ્રત્યક્ષત્વ, અનુભવિત્વ, શબ્દત્વ ઇત્યાદિ વિલક્ષણ ધર્મ હોવાથી, પ્રત્યક્ષાદિ જ્ઞાન પરસ્પર વિજાતીય છે, અને વિજાતીય પ્રમાના ઠરણરૂપ પ્રમાણ પણ પ્રત્યક્ષ અનુમાન શબ્દાદિક પરસ્પર વિજાતીય છે, તેમ જ સકળ અનુભવથી સ્મૃતિ વિજાતીય છે; તેનું કારણ અનુભવ છે, ૨ ૨ અનુભવ કોઈ પ્રમાનું કારણ નથી, એટલે પ્રમાણ નથી. મદ્યપિ

વ્યાપ્તિનું પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિનું ઠરણ હોવાથી, અનુમાનપ્રમાણ છે, પદનું પ્રત્યક્ષ શબ્દપ્રમાણ છે, ગવયને વિષે ગોસાદૃશ્યપ્રત્યક્ષ ઉપમાનપ્રમાણ છે, અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન પણ અનુભવનો જ વિશેષ છે છતાં અનુભવપ્રમાણ નથી, એ કથન અસંગત છે; તથાપિ વ્યાપ્તિજ્ઞાનત્વરૂપે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અનુમિતિનો હેતુ છે, અનુભવત્વરૂપે નથી; પદપ્રત્યક્ષ અને સાદૃશ્યજ્ઞાન પણ અનુભવત્વરૂપે શાબ્દીપ્રમા તથા ઉપમિતિપ્રમાના હેતુ નથી; સ્મૃતિજ્ઞાનને વિષે તો અનુભવત્વરૂપે કરી પૂર્વાનુભવ સ્મૃતિનો હેતુ છે, એટલે તે પ્રમાણ નથી. જો સ્મૃતિજ્ઞાનને પણ પ્રમા કહે તો વિજાતીય પ્રમાનું ઠરણ તે પૃથક્પ્રમાણ થાય છે. એટલે ન્યાયશાસ્ત્રમાં અનુભવ નામે પંચમ પ્રમાણ માનવું પ્રાપ્ત થશે; ભટ્ટ અને વેદાંત-મતમાં સપ્તમ પ્રમાણ કહેવું પડશે; અર્થાત્ ઠોઈ પણ અંશકારને સ્મૃતિને વિષે ‘પ્રમા’-વ્યવહાર ઇષ્ટ નથી.

જો ઠોઈ યથાર્થજ્ઞાનમાત્રને વિષે ‘પ્રમા’-વ્યવહાર માને તો તે અનુસાર પ્રમાના લક્ષણમાં ‘સ્મૃતિભિન્ન’ એવો નિવેશ ન કરવો, અબાધિત અર્થને વિષય ઠરવાવાળું જ્ઞાન તે પ્રમા એટલું જ કહેવું પૂરું છે. ભ્રમઅનુભવજન્ય અયથાર્થ સ્મૃતિ તો બાધિત અર્થને વિષય કરે છે, એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થવાનો સંભવ નથી. યથાર્થાનુભવજન્ય સ્મૃતિને વિષે લક્ષણ જાય ત્યાં તો પ્રમાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે એટલે અતિવ્યાપ્તિ નથી; અતિવ્યાપ્તિ તો અલક્ષ્યને વિષે લક્ષણ જાય ત્યારે જ થાય છે; અને યથાર્થસ્મૃતિ અલક્ષ્ય નથી. આ મતાનુસાર યથાર્થ-અયથાર્થ ભેદથી વૃત્તિ બે પ્રકારની છે: યથાર્થને પ્રમા કહે છે, અયથાર્થને અપ્રમા કહે છે. આ મતમાં પ્રમાના સાત ભેદ છે: પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, શાબ્દી, ઉપમિતિ, અર્થોપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ છ ભેદ છે તેવો યથાર્થસ્મૃતિ એ એક સાતમો ભેદ પણ છે.

પરંતુ સર્વે અંથોની મર્યાદા તો એ જ છે કે, પ્રમાને વિષે સ્મૃતિ-વ્યવહાર નથી; એટલે પ્રત્યક્ષાદિભેદે કરી પ્રમારૂપવૃત્તિ છ પ્રકારની જ છે.

બાહ્ય આંતર ભેદે કરીને પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે: અબાધિત-બાહ્યપદાર્થગોચરવૃત્તિ બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે, શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇન્દ્રિયોથી પંચવિધ બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. ક્યાંકે શબ્દથી પણ બાહ્યગોચર અપરોક્ષવૃત્તિ થઈ જાય છે, જેમ કે ‘તું હશ્ચમો છે’ એ શબ્દથી સ્થૂલચરીરથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. આ પ્રકારે ઠરણભેદથી બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે.

કેટલાક ગ્રંથકાર અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવગોચરવૃત્તિને પણ અપરોક્ષવૃત્તિ કહે છે. તેમના મતમાં શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇન્દ્રિય અને શબ્દ તથા અનુપલબ્ધિ એ સાત બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ છે; એટલે બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા સપ્તવિધ છે. પરંતુ એ વિષે આગળ ચર્ચા થઈ ગઈ છે. ધર્મા-ધર્મની પેઠે અભાવને પ્રત્યક્ષયોગ્યતા નથી; એટલે વૃત્યવચ્છિન્ન ચેતન માથે અભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં પણ અભાવગોચરવૃત્તિ અપરોક્ષ નથી, અનુભિત્યાદિકની પેઠે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવ-ગોચરવૃત્તિ પ્રત્યક્ષવૃત્તિથી વિલક્ષણ છે. માટે બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ જ ભેદ છે, સાત નથી. આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે : આત્મગોચર અને અનાત્મગોચર. આત્મગોચર પણ પુનઃ બે પ્રકારની છે : એક પ્રદ્ય-અગોચર અને બીજી પ્રદ્યગોચર. ત્વંપદ્યાર્થબોધક વેદાંતવાક્યથી ‘હું શુદ્ધ પ્રકાશ છું’ એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, તે વૃત્તિદેશમાં જ અંતઃકરણોપહિત શુદ્ધ ચેતન છે, એટલે વૃત્યવચ્છિન્ન ચેતન અને વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં એ વૃત્તિ અપરોક્ષ છે. વળી એ વૃત્તિનો વિષય જે શુદ્ધ ચેતન તેને વિષે પ્રદ્યતા પણ છે, માત્ર પ્રદ્યાકારવૃત્તિ થઈ નથી; કેમ કે વૃત્તિ અવાંતર વાક્યથી થઈ છે, મહાવાક્યથી થઈ હોત તો પ્રદ્યાકાર પણ થાત. શબ્દજન્ય જ્ઞાનનો એવો સ્વભાવ છે કે સન્નિહિત પદ્યાર્થનો જે રૂપથી શાબ્દબોધ કરાય તે રૂપને જ તે વિષય કરે, અને જે રૂપથી શબ્દ કહે નહિ તે રૂપે શબ્દજ્ઞાન તેને વિષય કરે નહિ; જેમ કે દશમ પુરો-ષને ‘દશમો છે (અસ્તિ)’ એ પ્રકારે કહેવાય તો ‘દશમો ‘હું’ છું’ એવું જ્ઞાન થતું નથી. દશમને વિષે આત્મતા (પોતાપણું) છતાં પણ આત્મતાબોધક શબ્દાભાવને લીધે આત્મતાનું જ્ઞાન થતું નથી. એમ જ આત્માને વિષે પ્રદ્યતા સર્વદા છે, તોપણ પ્રદ્યતાબોધક શબ્દના અભા-વને લીધે જ્ઞાન થતું નથી. માટે ઉક્ત જે વૃત્તિ તે પ્રદ્ય-અગોચર શુદ્ધા-ત્મગોચર આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

પ્રત્યક્ષના પ્રસંગ ઉપર આ પ્રમાણે શંકા છે : સિદ્ધાંતમાં, ઇન્દ્રિય-જન્ય જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે એનો તો અંગીકાર નથી, પણ વૃત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ તે જ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે. જ્યાં ઇન્દ્રિયસંબંધ ઘટાદિક હોય ત્યાં ઇન્દ્રિય દ્વારા અંતઃકરણની વૃત્તિ બહાર જાય છે અને વિષયના આકારની સમાન આકાર ધારણ કરી વિષય સાથે સંબંધ પામે છે. અર્થાત્ વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતન તેમની ઉપાધિ એકદેશને વિષે હોય તો ઉપહિત ચેતનનો પણ અભેદ થાય છે.

એ જ પ્રકારે સુખાદિકતું જ્ઞાન યદ્યપિ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી અને શુદ્ધાત્મજ્ઞાન પણ શબ્દજન્ય છે, ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ તેમાં એ વિષયચેતન અને વૃત્તિચેતનનો ભેદ નથી; કેમ કે સુખાકારવૃત્તિ અંતઃકરણના દેશમાં છે અને સુખ પણ તે જ દેશમાં છે એટલે વૃત્તિઉપહિતચેતન અને વિષયઉપહિતચેતનનો અભેદ છે. આત્માકાર વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે, અને તે વૃત્તિ અંતઃકરણઉપહિત ચેતનને અભિમુખ થઈ છે, એટલે આત્માકારવૃત્તિ પણ અંતઃકરણના દેશમાં છે, ને અંતઃકરણ જ શુદ્ધ આત્માની ઉપાધિ છે; એમ ઉભય ઉપાધિ એકદેશમાં હોવાથી વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અભેદ થાય છે. આ પ્રકારે સુખાદિ જ્ઞાન તેમ શુદ્ધાત્મજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષરૂપ છે. આ ઠેકાણે નિષ્કર્ષ એવો છે કે જ્યાં વિષયનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિ દ્વારા અથવા સાક્ષાત્ સંબંધ હોય ત્યાં વિષયતું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, ને તે વિષય પણ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. જેમ કે ઘટનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યારે ‘ઘટ પ્રત્યક્ષ છે’ એવો વ્યવહાર થાય છે. બાહ્ય પદાર્થોનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિ દ્વારા સંબંધ થાય છે, સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે. અતીત સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધ નથી, એટલે અતીત સુખાદિકતું જ્ઞાન તો સ્મૃતિરૂપ છે, પ્રત્યક્ષરૂપ નથી. અતીત સુખાદિકનો પણ પ્રમાતા સાથે સંબંધ તો થયો છે, પરંતુ પ્રત્યક્ષ લક્ષણમાં ‘વર્તમાન’ એ શબ્દનો નિવેશ છે. (એટલે તે જ્ઞાનને સ્મૃતિમાં ગણવું જોઈએ.) પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તે પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે; અને પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળા યોગ્ય વિષયતું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહેવાય છે. ‘યોગ્ય’ ન કહીએ તો ધર્મોદ્દિક સર્વદા પ્રમાતાનાં સંબંધી છે એટલે સર્વદા પ્રત્યક્ષ કહેવાવાં જોઈએ, અને તેમનું શબ્દાદિકથી જ્ઞાન થાય તેને પણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહેવું જોઈએ. ધર્મોદ્દિક પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે લક્ષણમાં ‘યોગ્ય’ શબ્દનો નિવેશ કરતાં આ દોષ વીકળી જાય છે. યોગ્યતા, અયોગ્યતા, અનુભવાનુસાર અનુમેય છે, જે વસ્તુને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ થાય તે વસ્તુને વિષે યોગ્યતા છે, જેને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ ન થાય તેને વિષે અયોગ્યતા છે. એ જ્ઞાન અનુમાનથી કે અર્થોપત્તિથી થાય છે. યોગ્યતા અયોગ્યતા તો આ પ્રકારે નૈયાયિકોએ પણ માનવી જોઈએ. તેમના મતમાં સુખાદિક અને ધર્મોદ્દિક આત્માના ધર્મ છે, અને મનનો સર્વ સાથે મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તથાપિ યોગ્યતા હોવાથી સુખાદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર થાય છે, અને યોગ્યતાના અભાવથી પ્રત્યક્ષ

માનસસાક્ષાત્કાર થતો નથી. આ પ્રકારે યોગ્યતા-અયોગ્યતા સર્વ મતમાં અંગીકરણીય છે. ત્યારે એ જ નિશ્ચય થયો કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય વસ્તુનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધ હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે.

આમાં પણ એવી શંકા છે કે બ્રહ્મગોચર જ્ઞાન કદાપિ પણ પરોક્ષ થવું જોઈએ નહિ; કેમ કે બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે અસંબંધ હોય તો બાહ્ય જ્ઞાનની જેઠે બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પરોક્ષ થાય; જ્યારે અવાંતરવાક્યથી, બ્રહ્મ સત્યસ્વરૂપ, જ્ઞાનસ્વરૂપ, અનંતસ્વરૂપ છે એવી વૃત્તિ થાય ત્યારે તે કાળે પણ બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ છે એટલે અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ જ થવું જોઈએ; પણ સિદ્ધાંતમાં તો અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે, તો તે સંભવશે નહિ. આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં ‘યોગ્યતા’ એ વિશેષણ વિષયને આપ્યું છે, તેમજ ‘યોગ્યપ્રમાણજન્યતા’ એટલું જ્ઞાનનું પણ વિશેષણ છે એટલે ઉક્તદોષનો સંભવ નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું યોગ્ય પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, એ પ્રકારે લક્ષણ યોજતાં ઉક્ત દોષનો અવકાશ નથી. વાક્યનો સ્વભાવ એવો છે કે શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી ઘટિત વાક્યે કરીને અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી રહિત વાક્યે કરીને પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. વિષય સમીપ હોય અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તોપણ સ્વરૂપબોધક પદરહિત વાક્યથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. જેમ કે ‘દશમ’ બોધક બે પ્રકારનાં વાક્ય છે : ‘દશમો છે,’ અને ‘દશમો તું છું’ એ બે વાક્ય છે, તેમાંનું જે પ્રથમ વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદથી રહિત* વાક્ય છે, અને બીજું જે વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર ‘તું’ એ પદથી ઘટિત વાક્ય છે; એટલે પ્રથમ વાક્યથી તો શ્રોતાને ‘દશમ’નું પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. વાક્યજન્ય જ્ઞાનનો વિષય દશમ પુરુષ છે તે બંને પ્રસંગે અતિસન્નિહિત છે. જે સ્વરૂપથી ભિન્ન હોય અને સંબંધી હોય તે સન્નિહિત કહેવાય છે; દશમ પુરુષ શ્રોતાના સ્વરૂપથી ભિન્ન નથી, શ્રોતાસ્વરૂપ જ છે, માટે અતિસન્નિહિત છે; પ્રત્યક્ષ યોગ્ય પણ છે; જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય ન હોય તો

* દશમોઽસ્તિ એવું સંસ્કૃતમાં છે અને બીજું વાક્ય દશમસ્ત્વમસિ એવું છે. દશમોઽસ્તિ ‘દશમો છે’ એ વાક્ય ‘તું દશમો’ છે એવો સ્વરૂપબોધ કરતું નથી; કેમ કે કોઈ તૃતીય પુરુષનો ‘છે’ એ ક્રિયાપદથી આક્ષેપ કરે છે. ગુજરાતીમાં ‘હું’ અને ‘છે’ બંને દ્વિતીય પુરુષને લાગે છે તથાપિ અહીં તેમનો ભેદ માન્યો છે.

દ્વિતીયવાક્યથી પણ દશમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવું ન જોઈએ; પણ દ્વિતીય વાક્યથી તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે ‘દશમ’ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આ આ રીતે અતિસન્નિહિત અને વાક્યજન્ય તથા પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા દશમનું જે વાક્યથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય નહિ તે વાક્ય અયોગ્ય છે. દ્વિતીય-વાક્યથી દશમનું અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે તે વાક્ય યોગ્ય છે. વાક્યોની યોગ્યતા-અયોગ્યતાનો નિષ્કર્ષ કરવામાં આ કરતાં અન્ય કોઈ હેતુ નથી; સ્વરૂપબોધક પદઘટિત અને સ્વરૂપબોધક પદરહિત એ જ યોગ્યતા કે અયોગ્યતાના હેતુ છે. આમ જોતાં ‘દશમ તું છું’ એ વાક્ય તો યોગ્ય પ્રમાણ છે; કેમ કે ‘દશમો છું છું’ એવું તે વાક્યથી જન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે. એમ જ ‘દશમો છે’ એ વાક્ય અયોગ્ય પ્રમાણ છે, અને તેનાથી જન્ય જે જ્ઞાન કે ‘દશમ કયાંક પણ છે’ તે પરોક્ષ છે. એ જ પ્રકારે બ્રહ્મબોધક વાક્ય પણ બે પ્રકારનાં થાય છે: સત્ય જ્ઞાનમનન્તં બ્રહ્મ એવાં વાક્યો અવાંતર વાક્ય છે, તત્ત્વમસિ એવાં વાક્યો મહાવાક્ય છે. અવાંતર વાક્યોમાં શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદ નથી, એટલે અવાંતર વાક્યો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યોગ્ય નથી. મહાવાક્યમાં તો શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર ત્વં આદિ પદ છે, એટલે મહાવાક્યો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યોગ્ય છે. આ રીતે વિચારતાં યોગ્ય પ્રમાણ તો મહાવાક્યો જ છે, ને તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. અયોગ્ય પ્રમાણ એવાં જે સત્ય જ્ઞાનમનન્તં બ્રહ્મ ઇત્યાદિ અવાંતર વાક્ય તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું બ્રહ્મનું જ્ઞાન પરોક્ષ છે. અવાંતરવાક્ય પણ પુનઃ બે પ્રકારનાં છે: તત્પદાર્થબોધક અને ત્વંપદાર્થબોધક. તેમાંથી જે તત્પદાર્થબોધક વાક્યો છે તે તો અયોગ્ય જ છે; પણ ચ એપ હૃદ્યન્તર્જ્યાતિઃ પુરુષઃ એવાં ત્વંપદાર્થ-બોધક જે અવાંતર વાક્યો છે તે મહાવાક્યોની પેઠે યોગ્ય છે; કેમ કે તેમાં શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદ છે. એટલે ત્વંપદાર્થબોધક અવાંતરવાક્યથી પણ અપરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે; પરંતુ આ અપરોક્ષજ્ઞાન બ્રહ્મલોકગોચર નથી, તેથી તે પરમપુરુષાર્થસાધક નથી, માત્ર પરમ-પુરુષાર્થનું સાધક જે અલોકજ્ઞાન તેને વિષે, પદાર્થશોધન દ્વારા એ જ્ઞાન ઉપયોગી છે. આ રીતે પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળું બ્રહ્મ છે ને યોગ્ય છે તથાપિ અયોગ્ય એવાં જે અવાંતરવાક્ય તેનાથી બ્રહ્મનું પરોક્ષજ્ઞાન ન થાય એમ નથી.

આ ઉપર પુનઃ બીજી શંકા થાય છે. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું યોગ્ય પ્રમાણજન્ય જે જ્ઞાન તે

પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહ્યું, પણ સુખાદિકના પ્રત્યક્ષને વિષે એ લક્ષણનો અભાવ છે; કેમ કે સુખાદિપ્રત્યક્ષને વિષે પ્રમાણજન્યતાનો અભાવ હોવાથી યોગ્યપ્રમાણજન્યતા સર્વથા સંભવતી નથી; અર્થાત્ પ્રત્યક્ષલક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષવાળું કરે છે.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રકારે છે : યોગ્ય પ્રમાણજન્યતાનો લક્ષણમાં પ્રવેશ નથી. પણ અયોગ્ય પ્રમાણ અજન્યતાનો પ્રવેશ છે, એટલે અવ્યાપ્તિ આવતી નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું અયોગ્ય પ્રમાણથી અજન્ય જે જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન બાબતું. આ રીતે કહેતાં અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનની વ્યાવૃત્તિ થઈ જાય છે. ઉક્ત રીતે બ્રહ્મમાત્રનો યોગ્ય કરનાર જે અવાંતર વાક્ય તે અયોગ્ય પ્રમાણ છે, તેનાથી તે અજન્ય તો ‘બ્રહ્મ છે’ એટલું પરોક્ષજ્ઞાન જ જન્ય છે, અજન્ય નથી. અર્થાત્ આમ હોવાથી ઉક્ત લક્ષણ પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે જતું નથી, અને સુખાદિ ગોચરજ્ઞાનનો પણ સંબંધ એમાં થઈ રહે છે. સુખાદિગોચરજ્ઞાન કોઈ પ્રમાણથી જન્ય નથી એટલે અયોગ્ય પ્રમાણથી અજન્ય જ છે. અને ઇન્દ્રિયજન્ય ઘટાદિ જ્ઞાન તેમ મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન યોગ્યપ્રમાણજન્ય હોવાથી અયોગ્યપ્રમાણથી અજન્ય છે. માટે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું ઉક્ત લક્ષણ સર્વથા દોષરહિત છે.

હવે પ્રથમ જે પ્રસંગથી આ શંકા સમાધાન ચાલ્યું છે તે પ્રસંગ એવો છે કે શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે : એક બ્રહ્મગોચર અને બીજી બ્રહ્મગોચર. બ્રહ્મગોચર કહી આવ્યા; મહાવાક્યજન્ય ‘અહંબ્રહ્માસ્મિ’ એ પ્રકારે બ્રહ્મથી અક્ષિત આત્માને વિષય કરવાવાળી તે બ્રહ્મગોચર શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

‘અહંબ્રહ્માસ્મિ’ એ જ્ઞાનને વાચસ્પતિ મનોજન્ય કહે છે; બીજાના મતમાં આ જ્ઞાન વાક્યજન્ય છે; પરંતુ એમાં પણ કાંઈક ભેદ છે. સંક્ષેપચારીરનો એમ સિદ્ધાન્ત છે કે, મહાવાક્યથી બ્રહ્મનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, કદાપિ પણ મહાવાક્યથી પરોક્ષજ્ઞાન થતું નથી; બીજા ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે, વિચાર સાહુત મહાવાક્યથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, વિચારરહિત એવા કેવલવાક્યથી તો પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. સર્વેના મતમાં ‘અહંબ્રહ્માસ્મિ’ એ જ્ઞાન શુદ્ધાત્મગોચર છે, બ્રહ્મગોચર છે, તેમ પ્રત્યક્ષ છે; એટલી વાતમાં કોઈનો વિવાદ નથી.

શુદ્ધાત્મગોચર પ્રમાના બે ભેદ કદા. વિશિષ્ટાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમાના અનંત ભેદ છે; હું અજા છું, હું કર્તા છું, હું સુખી છું, હું

હુઃખી છું, હું મનુષ્ય છું, એવા અનંત લેહ છે. યદ્યપિ અબાધિત અર્થને વિષય કરનાર જ્ઞાન તે જ પ્રમા કહીએ છીએ, અને ‘હું કતાં છું’ ઇત્યાદિ જ્ઞાનનો ‘હું કતાં નથી’ ઇત્યાદિ જ્ઞાનથી બાધ થાય છે એટલે તેને પ્રમા કહેવું સંભવે નહિ, તથાપિ સંસારદશામાં અબાધિત અર્થને વિષય કરે તેને પ્રમા કહીએ છીએ. સંસારદશામાં ઉક્ત જ્ઞાનનો બાધ થતો નથી, માટે તે બધાં પ્રમા છે. આ પ્રકારે આત્મ-ગોચર આંતરપ્રત્યક્ષપ્રમાના લેહ કહ્યા.

‘મારે વિષે સુખ છે,’ ‘મારે વિષે દુઃખ છે’ ઇત્યાદિ જે સુખાદિગોચરજ્ઞાન તે પણ આત્મગોચરપ્રત્યક્ષપ્રમા છે. પરંતુ ‘હું સુખી,’ ‘હું દુઃખી’ ઇત્યાદિ પ્રમામાં તો અહં(હું)પદનો અર્થ આત્મા વિશેષ્ય છે, સુખદુઃખાદિ વિશેષણ છે; ‘મારે વિષે સુખ છે’ ઇત્યાદિ પ્રમામાં સુખદુઃખાદિ વિશેષ્ય છે, આત્મા વિશેષણ છે; એટલે ‘મારે વિષે સુખ છે,’ ‘મારે વિષે દુઃખ છે’ ઇત્યાદિ જ્ઞાનને આત્મગોચર-પ્રત્યક્ષપ્રમા કહેતા નથી; સુખાદિ વિશેષ હોવાથી અનાત્મગોચર આંતર-પ્રત્યક્ષપ્રમા કહીએ છીએ.

વાચસ્પતિના મતમાં વિશિષ્ટાત્મજ્ઞાન અને સુખાદિજ્ઞાન મનોજન્ય છે. સિદ્ધાંતમાં અંતઃકરણવિશિષ્ટ આત્માને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષિ-ભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વયંપ્રકાશ છે, તેમ સુખાદિ પણ સાક્ષિ-ભાસ્ય છે, કોઈ જ્ઞાન મનોજન્ય નથી ને તેથી મન ઇન્દ્રિય નથી.

આ પ્રકારે સ્મૃતિથી ભિન્ન યથાર્થવૃત્તિને પ્રમા કહે છે. તેના લેહ કહ્યા. સ્મૃતિરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પણ યથાર્થ-અયથાર્થ લેહથી બે પ્રકારની છે. યથાર્થ સ્મૃતિ પુનઃ બે પ્રકારની છે: આત્મ-સ્મૃતિ, અનાત્મસ્મૃતિ. તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યજન્ય અનુભવથી આત્મતત્ત્વ-ની સ્મૃતિ તે યથાર્થ આત્મસ્મૃતિ છે. બ્યાવહારિક પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો અનુભવ થતાં તેના સંસ્કારથી મિથ્યાત્વરૂપે કરીને પ્રપંચની સ્મૃતિ તે યથાર્થ અનાત્મસ્મૃતિ છે. એમ જ યથાર્થ સ્મૃતિ પણ બે પ્રકારની છે: આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ અને અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ. અહંકારાદિને વિષે આત્મત્વબ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી અહંકારાદિકેને વિષે આત્મત્વની સ્મૃતિ તે આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે; તેમ જ આત્માને વિષે કર્તૃત્વ અનુભવના સંસ્કારથી, આત્મા કતાં છે એવી સ્મૃતિ તોપણ આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે. પ્રપંચને વિષે સત્યત્વના બ્રમના સંસ્કારથી પ્રપંચ સત્ય છે.

સ્મૃતિ તે અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે.

યથાર્થ-અયથાર્થ બે ભેદે કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની કહી. સ્મૃતિ ભિન્ન યથાર્થ વૃત્તિને પ્રમા કહી. યથાર્થ અનુભવજન્ય સ્મૃતિ યથાર્થ કહી, અને અયથાર્થ અનુભવજન્ય સ્મૃતિ અયથાર્થ કહી. અનુભવને વિષે યથાર્થતા અભાધિત અર્થને લઈને બાજુવી. અભાધિત અર્થ-વિષયક અનુભવ યથાર્થ કહીએ અને પ્રમા પણ તેને જ કહીએ. ત્યારે અભાધિત અર્થને અધીન જે અનુભવ તેને વિષે યથાર્થતા છે અને સ્મૃતિને વિષે યથાર્થતા અથવા અયથાર્થતા આવરી તે અનુભવને આધીન છે. સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહે છે, ને તે પણ યથાર્થ-અયથાર્થ એવા ભેદે કરીને બે પ્રકારનો છે. યથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ થઈ ગયું, હવે અયથાર્થનું કરીએ છીએ. અયથાર્થ સ્મૃતિનું નિરૂપણ તો પૂર્વે કહ્યું છે; પરંતુ તે પણ અનુભવની અયથાર્થતા ઉપર આધાર રાખે છે, એટલે અયથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ પ્રથમ અપેક્ષિત છે.

૧૦૨ : સંશયરૂપ ભ્રમ

અયથાર્થાનુભવ બે પ્રકારનો છે : એક સંશયરૂપ, બીજો નિશ્ચયરૂપ. અયથાર્થને જ ભ્રમ કહે છે. સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે; કેમ કે સ્વભાવાધિકરણને વિષે જે અવભાસ તેને જ ભ્રમ કહે છે, ને સંશયજ્ઞાન પણ પરસ્પર વિરુદ્ધ ઉભયવિષયક હોય છે, ને તે ઉભયમાંથી એકનો અભાવ હોય છે માટે સંશયમાં પણ ભ્રમનું લક્ષણ છે. એક વિશેષ્યને વિષે વિરુદ્ધ એવાં બે વિશેષણનું જ્ઞાન તે સંશય કહેવાય છે. જેમ કે થાંભલાને વિષે ‘થાંભલો કે નહિ’ એવું જ્ઞાન થાય, અથવા ‘થાંભલો કે માણસ’ એવું જ્ઞાન થાય તો આ ઠેકાણે ‘થાંભલો’ એ વિશેષ્ય છે, અને સ્તંભત્વ તથા સ્તંભત્વાભાવ એ વિશેષણ છે, તે બંને પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. ને એક અધિકરણને વિષે સાથે સ્તંભી થકતાં નથી. આમ છે માટે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવરૂપ વિરુદ્ધ એવાં ઉભય વિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે અને પ્રથમ ઉદાહરણમાં સંશયનું લક્ષણ ઘટે છે. એમ જ દ્વિતીયમાં પણ ઘટે છે; કેમ કે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને પુરુષત્વરૂપ વિરુદ્ધ એવાં બે વિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે તેમ સ્તંભત્વ અને

પુરુષત્વનો પણ પરસ્પરવિરોધ અતુલપસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે જોતાં જે પ્રથમ સંશય તે વિરુદ્ધ એવા ભાવ અને અભાવ ઉભયગોચર છે; અને બીજો સંશય વિરુદ્ધ એવા ઉભય ભાવગોચર છે. ન્યાયના અંશોમાં તો આ પ્રકારે લખ્યું છે : ભાવાભાવગોચર જ સંશય-જ્ઞાન થાય છે, કેવળ ભાવગોચર સંશય થતો નથી; જ્યાં 'સ્તંભ છે કે પુરુષ છે' એવો સંશય થાય છે ત્યાં પણ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવ, પુરુષત્વ અને પુરુષત્વાભાવ એવી ચાર કૌટિ થાય છે, જે નહિ; અથવા દ્વિકૌટિક અને ચતુષ્કૌટિક એવા જે પ્રકારનો સંશય થાય છે. 'સ્તંભ કે નહિ' એ દ્વિકૌટિક સંશય છે, 'સ્તંભ કે પુરુષ' એ ચતુષ્કૌટિક સંશય છે. એકધર્મીમાં પ્રતીત જે ધર્મ એને કૌટિ કહે છે. આ પ્રકારે જોતાં કેવળ ભાવગોચર સંશય ન્યાયમતમાં અપસિદ્ધ છે. સર્વ પ્રકારથી સંશયજ્ઞાન જ્ઞમરૂપ છે.

જે વિરુદ્ધવિશેષણ એકમાં સંભવતાં નથી, જેમાંથી એકનો અભાવ જ હોવો જોઈએ. સ્તંભમાં સ્તંભત્વ છે અને સ્તંભત્વનો અભાવ નથી. ત્યારે સ્તંભત્વાભાવરહિત સ્તંભને વિષે સ્તંભત્વાભાવનું જ્ઞાન જ્ઞમરૂપ છે; પરંતુ સંશયજ્ઞાન એક અંશને વિષે જ્ઞાન થાય છે, સકળ અંશને વિષે જ્ઞાન થતો નથી. જ્યાં સ્તંભને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય છે ત્યાં અભાવઅંશને વિષે જ્ઞાન છે; અને જ્યાં પુરુષને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય થાય ત્યાં અભાવ અંશ પુરુષને વિષે છે, ને સ્તંભત્વ અંશ નથી એટલે ભાવઅંશને વિષે જ્ઞાન છે. આ રીતે ભાવાભાવગોચર સંશય યદ્ય શકે છે, ને જેમાંથી એક અવશ્ય રહે છે, માટે સંશયજ્ઞાન એક અંશ વિષે જ જ્ઞાન થાય છે. વિરોધી એવા ઉભયભાવગોચર સંશય માનતા સકળ અંશને વિષે પણ સંશયનું જ્ઞાનત્વ સંભવે છે. જેમ કે 'સ્તંભ કે પુરુષ' આ સંશયને ચતુષ્કૌટિક નહિ પણ ઉભયકૌટિક માનીએ અને સ્તંભ તથા પુરુષ ઉભયથી ભિન્ન કોઈ પદાર્થને વિષે 'સ્તંભ કે પુરુષ' એવો સંશય માનીએ, તો ત્યાં સંશયના ધર્મીને વિષે સ્તંભત્વ ને પુરુષત્વ બંને નથી, એટલે બંનેનું જ્ઞાન જ્ઞાન છે. સંશયમાં જે વિશેષ્ય હોય તે સંશયનો ધર્મી કહેવાય છે, વિશેષણ ધર્મ કહેવાય છે. એક ધર્મીને વિષે વિરુદ્ધ એવા નાના ધર્મીનું જ્ઞાન તે સંશય એકું જે સંશયલક્ષણ (નિયાયિકો માને છે) તેનાથી અહીં કહેવું જે સંશયલક્ષણ તેનો ભેદ નથી. કાર્યક ભેદ છે તે આ પ્રકારનો છે. આ ઉક્ત લક્ષણમાં ઉભયપદ છે એટલે ચતુષ્કૌટિક સંશયને વિષે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ

થશે, કેમ કે ચતુષ્કોટિક સંશયમાં એક વિશેષ્યને વિષે ચાર વિશેષણ પ્રતીત થાય છે; બે નહિ. યદ્યપિ જ્યાં ચાર હોય ત્યાં ત્રણ, બે તથા એક હોય છે જ, તથાપિ અધિક સંખ્યાથી ન્યૂન સંખ્યાનો ખાધ થાય છે ને તેટલા માટે જ્યાં પાંચ બ્રાહ્મણ હોય ત્યાં ચાર કહેનારને મિથ્યાવાદી કહેવાય છે; માટે ન્યૂન સંખ્યા યદ્યપિ અધિક સંખ્યામાં અંતર્ભૂત છે તથાપિ ન્યૂન સંખ્યાનો વ્યવહાર થઈ શકે નહિ; એટલે ઉભયપદ્ધતિ લક્ષણની ચતુષ્કોટિક સંશયને વિષે અભ્યાસિ હોવાથી 'નાના' એ પદ (અન્ય લક્ષણ જે કહ્યું તેમાં) આપેલું છે. એકથી ભિન્ન તે નાના. દ્વિકોટિક સંશયની પેઠે ચતુષ્કોટિક સંશય પણ ચાર ધર્મગોચર હોવાથી નાનાધર્મગોચર છે, એટલે અભ્યાસિ નથી. આ પ્રકારે સંશય પણ બ્રમ જ છે.

બ્રમના લેહનું નિરૂપણ કર્યા પછી નિશ્ચયરૂપ બ્રમનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરીશું. સંશય અને નિશ્ચયરૂપ બ્રમ અનર્થનો હેતુ છે, માટે સર્વથા નિવૃત્ત કરવા યોગ્ય (નિવર્તનીય) છે. જિજ્ઞાસુને નિવર્તનીય જે બ્રમ તેના લેહ કહીએ છીએ. સંશયરૂપ બ્રમ બે પ્રકારનો છે: પ્રમાણસંશય, પ્રમેયસંશય. પ્રમાણગોચર સંદેહ તે પ્રમાણસંશય છે, એને જ પ્રમાણગત અસંભાવના પણ કહે છે. વેદાતવાક્ય અદ્વિતીય બ્રહ્મ વિષે પ્રમાણ છે કે નથી એ પ્રમાણસંશય છે; તેની નિવૃત્તિ શારીરકનો પ્રથમાધ્યાય લાજીવાથી કે શ્રવણ કરવાથી થઈ જાય છે. પ્રમેયસંશય પણ આત્મસંશય, અનાત્મસંય એવા લેહથી બે પ્રકારનો છે. અનાત્મસંશય અનંતવિધ છે, એનું વર્ણન કરવાથી કાંઈ ઉપયોગ નથી. આત્મસંશય પણ અનેક પ્રકારનો છે.

આત્મા બ્રહ્મથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન છે, અભિન્ન હોય તોપણ સર્વદા અભિન્ન છે કે મોક્ષકાળે જ અભિન્ન છે. સર્વદા ભિન્ન હોય તોપણ આનંદાદિક ઐશ્વર્યવાન છે કે આનંદાદિકરહિત છે; આનંદાદિક ઐશ્વર્યવાન હોય તોપણ આનંદાદિક શુણ્ણ છે અથવા બ્રહ્માત્માનું સ્વરૂપ છે; આ અને એ આદિ અનેક પ્રકારના સંશય તત્ત્વદાર્થોભિન્ન ત્વંપદાર્થને વિષે સંભવે છે.

તેમ જ દેવળ ત્વંપદાર્થગોચર પણ આત્મગોચર સંશય છે. આત્મા દેહાદિકથી ભિન્ન છે કે નહિ, ભિન્ન કહો તોપણ અણુપરિમાણ છે કે મધ્યમપરિમાણ છે કે વિશુપરિમાણ છે; વિશુ કહો તોપણ કતી છે કે અકતી છે. અકતી કહો તોપણ પરસ્પરભિન્ન અનેક છે કે

એક છે; આ પ્રકારે દેવળ ત્વંપદાર્થ વિષે પણ અનેક સંશય સંભવે છે, તે બધા ત્વંપદાર્થગોચર છે.

દેવળ તત્ત્વપદાર્થગોચર પણ અનેક સંશય છે. વૈકુંઠાદિ લોક-વિશેષવાસી ઈશ્વર પરિચ્છિન્ન હરતપાદાદિક અવયવ સહિત સશરીર છે અથવા શરીરસહિત વિભુ છે; શરીરરહિત વિભુ કહો તો પરમાણુ-આદિ સાપેક્ષ જગત્કર્તા છે કે નિરપેક્ષકર્તા છે; પરમાણુઆદિ નિરપેક્ષ કર્તા કહો તોપણ દેવળ કર્તા છે કે અલિપ્ત નિમિત્તોપાદાનરૂપ કર્તા છે; જો અલિપ્તનિમિત્તોપાદાન કહો તો પ્રાણીકર્મનિરપેક્ષ કર્તા હોવાથી વિષમકારિતાદિક દોષવાળો છે અથવા પ્રાણીકર્મસાપેક્ષ કર્તા હોઈ દોષ-રહિત છે. આ અને એ આદિ અનેક સંશય તત્ત્વપદાર્થગોચર છે.

આ બધા સંશય પ્રમેયસંશય કહેવાય છે. આ સર્વની નિવૃત્તિ મનનથી થાય છે. શારીરકના દ્વિતીયાધ્યાયના અધ્યયનથી કે શ્રવણથી મનન સિદ્ધ થાય છે, ને તેથી પ્રમેયસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે.

જ્ઞાનસાધનના સંશયો તથા મોક્ષસાધનના સંશયો તે પણ પ્રમેયસંશય છે; કેમ કે પ્રમાણ વિષયને પ્રમેય કહે છે, અને જ્ઞાન-સાધન મોક્ષસાધન પણ પ્રમાણ વિષય છે એટલે જ્ઞાનસાધનના સંશય તેમ મોક્ષસાધનના સંશય તે પણ પ્રમેયસંશય છે. તેમની નિવૃત્તિ શારીરકના તૃતીય અધ્યાયથી થાય છે.

એમ જ મોક્ષના સ્વરૂપનો સંશય પણ પ્રમેયસંશય છે, તેની નિવૃત્તિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયથી થાય છે. ચર્ચાપિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયમાં પ્રથમ સાધનવિચાર જ છે, ને પછી કૃણ જે મોક્ષ તેનો વિચાર છે, તથાપિ ચતુર્થાધ્યાયમાં સાધનવિચાર જેટલામાં છે તેટલામાં ચતુર્થાધ્યાય સહિત તૃતીયાધ્યાયથી સાધનસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે, ને આકીના ચતુર્થાધ્યાયની ક્લેશસંશયથી નિવૃત્તિ થાય છે, એમ સમજવું.

૧૦૩ : નિશ્ચયરૂપ ભ્રમજ્ઞાન

સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદથી ભ્રમજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. સંશયભ્રમનું નિરૂપણ કર્યું. નિશ્ચયભ્રમ કહીએ છીએ. સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાનને નિશ્ચય કહ્યો છે. શુક્તિનું શુક્તિત્વરૂપે યથાર્થજ્ઞાન અને શુક્તિ-નું રજતત્ત્વરૂપે ભ્રમજ્ઞાન ઉભય સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાન હોવાને લીધે નિશ્ચયરૂપ છે. સંશયથી ભિન્ન એવું બાધિતઅર્થવિષયક જે જ્ઞાન તે નિશ્ચયજ્ઞાન. શુક્તિને વિષે રજતત્ત્વનિશ્ચયનું વિષય રજત છે ને તે

બાધિત છે, કેમ કે સંસારદશામાં જ શુક્તિના જ્ઞાનથી રજતનું જ્ઞાન બાધિત થાય છે. બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય છે, અને બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જ શુક્તિ આદિકના જ્ઞાનથી જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય છે; અથવા પ્રમાતાના બાધ વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય, પ્રમાતા છતાં જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય. અબાધિત બે પ્રકારનું થાય છે : એક સર્વદા અબાધિત રહે છે, બીજું વ્યાવહારિક અબાધિત થાય છે. જેનો સર્વદા બાધ ન થાય, એવું ચેતન છે, વ્યવહારદશામાં જેનો બાધ ન થાય એવું અજ્ઞાન, મહાભૂત તથા તેમનો ભૌતિક પ્રપંચ છે. સુબાદિક પ્રાતિભાસિક છે, તેાપણુ બ્રહ્મજ્ઞાન વિના સુબાદિકનો બાધ થતો નથી, એટલે તે અબાધિત છે. તેમનું જ્ઞાન ભ્રમ નથી. એમ જ બાધિત અર્થ પણ બે પ્રકારનો થાય છે : એક તો વ્યાવહારિક-પદાર્થોવચ્ચિત્ત ચેતનનો વિવર્ત, બીજો પ્રાતિભાસિકપદાર્થોવચ્ચિત્ત ચેતનનો વિવર્ત. શુક્તિને વિષે જે રજત તે વ્યાવહારિકપદાર્થોવચ્ચિત્ત ચેતનનો વિવર્ત છે; કેમ કે શુક્તિરજતનું અધિષ્ઠાન શુક્ત્યવચ્ચિત્ત ચેતન છે ને શુક્તિ વ્યાવહારિક છે. સ્વપ્નમાં શુક્તિ પ્રતીત થાય અને તેને વિષે રજતભ્રમ થાય તો તે રજતનો સ્વપ્નમાં ને સ્વપ્નમાં જ શુક્તિજ્ઞાનથી બાધ થાય, એટલે એ રજતનું અધિષ્ઠાન સ્વપ્નશુક્ત્યવચ્ચિત્ત ચેતન છે. સ્વપ્નની શુક્તિ તે પ્રાતિભાસિક છે. આ રીતે બાધિત પદાર્થ બે પ્રકારનો છે, ને તેનો જે નિશ્ચય તે ભ્રમનિશ્ચય કહેવાય છે.

૧૦૪ : અધ્યાસલક્ષણ

ભ્રમજ્ઞાનને વિષે શાસ્ત્રકારોનો અનેક પ્રકારે વાદવિવાદ છે. તેમના સર્વના મતથી વિલક્ષણ એવું ભાષ્યકારે ભ્રમનું અસાધારણ લક્ષણ કહ્યું છે. ભ્રમનું લક્ષણ અન્ય શાસ્ત્રવાળા માને છે તેને વિષે કહેવામાં આવશે તે લક્ષણ સંભવતું નથી માટે તે અસાધારણ છે. અન્ય કરતાં અસાધારણ એવું ભ્રમલક્ષણ કહેવામાં ભાષ્યકાર અન્યાભિમત લક્ષણોને વિષે અસ્વરસતા માને છે એમ સમજાય છે. અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો જે અવભાસ તેને અધ્યાસ કહે છે. ન્યાં શુક્તિને વિષે રજત(રૂપા)નો ભ્રમ થાય છે ત્યાં શુક્તિદેશને વિષે જે રજત ઉત્પન્ન થાય છે, અને તેનું જ્ઞાન તથા તાત્કાલિક રજત તે બેને સિદ્ધાન્તમાં અવભાસ અને અધ્યાસ એમ કહે છે. અન્ય

શાસ્ત્રો શુદ્ધિદેશમાં રજતની ઉત્પત્તિ માનતાં નથી, માટે ઉત્પત્તિ માનવી એ જ સર્વ કરતાં વિલક્ષણતા છે. માત્ર એક સત્પ્રયાતિ-વાદમાં રજતની ઉત્પત્તિ માની છે, પણ તે મતથી આ મતની જે વિલક્ષણતા છે તે આગળ કહીશું. વ્યાકરણની રીતથી અધ્યાસ અને અવભાસ એ પદનાં વાચ્ય વિષય અને જ્ઞાન એ થાય છે; માટે અધ્યાસ એ પ્રકારનો છે અર્થાધ્યાસ અને જ્ઞાનાધ્યાસ. અર્થાધ્યાસ અનેક પ્રકારનો છે : કયાંક દેવળ સંબંધમાત્રનો અધ્યાસ છે, કયાંક સંબંધ-વિશિષ્ટ સંબંધીનો અધ્યાસ છે, કયાંક દેવળ ધર્મનો અધ્યાસ છે, કયાંક ધર્માવિશિષ્ટ ધર્મીનો અધ્યાસ છે, કયાંક અન્યોન્યાધ્યાસ છે, કયાંક અન્ય-તરાધ્યાસ છે. અન્યતરાધ્યાસ પણ બે પ્રકારનો થાય છે : એક તો આત્માને વિષે અનાત્માધ્યાસ, બીજો અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ. એ પ્રકારે અર્થાધ્યાસ અનેક પ્રકારનો છે. ઉક્ત જે લક્ષણ તેનો સર્વત્ર સમન્વય છે. જુઓ, મુખ્ય સિદ્ધાન્તમાં તો સદગ અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ચેતન છે. રજ્જુને વિષે સર્પ પ્રતીત થાય ત્યાં પણ ઇદમાકારવૃત્ત્ય-વચ્ચિન્ન ચેતનથી અભિન્ન એવું જે રજ્જુઅવચ્ચિન્ન ચેતન તે જ સર્વનું અધિષ્ઠાન છે, રજ્જુ અધિષ્ઠાન નથી*. આ વિષય વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે. એ રથાને ચેતનની પરમાર્થ સત્તા છે; અથવા તે ચેતનની ઉપાધિ જે રજ્જુ, તે વ્યાવહારિક હોવાથી રજ્જુઅવચ્ચિન્ન ચેતનની વ્યાવહારિક સત્તા છે. પારમાર્થિક સત્તા માનો કે વ્યાવહારિક સત્તા માનો પણ એ ઉભય કરતા સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેની તો પ્રાતિભાસિક સત્તા છે એટલે અધિષ્ઠાનની સત્તા કરતાં, સર્પ અને તેનું જ્ઞાન, એ વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ છે, એટલે સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેને અધ્યાસ અને અવભાસ કહે છે. જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો વિષય તેને અવભાસ કહે છે.

આ પ્રકારે સર્વત્ર અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન ચેતન કહીએ તો અધિષ્ઠાનની પરમાર્થ સત્તા અને અધ્યસ્તની પ્રાતિભાસિક સત્તા એમ થવાથી

* રજ્જુને મંદાધકારાદિ સામગ્રીવાળા પ્રદેશમાં દેખતાં 'આ કાંઈક' છે એવી વૃત્તિ થાય છે એટલે ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે, ને તે વૃત્તિ ચેતનની ઉપાધિ છે એટલે વૃત્તિથી ચેતન અવચ્ચિન્ન કહી શકાય; એટલે તે ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્ચિન્ન ચેતન છે. રજ્જુને વિષે પણ ઉપહિત ચેતન છે ને તે રજ્જુઅવચ્ચિન્ન છે. 'આ કાંઈક છે' એમ જ્ઞાનનાર પ્રમાણચેતન કહેવાય અને રજ્જુને વિષે અવચ્ચિન્ન ચેતન પ્રમેયચેતન કહેવાય. પ્રમાણચેતન અને પ્રમેયચેતન ત્યારે એક વચ્ચે ત્યારે જ જ્ઞાન થાય છે માટે 'ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્ચિન્ન' ઇત્યાદિ કહ્યું છે.

અધિધાન કરતાં અવભાસ કહેતાં જ્ઞાન અને તેના વિષય તે વિષમ સત્તાવાળાં જ છે. પણ રજતનું અધિધાન શુક્તિ છે એમ લોકવ્યવહાર ચાલે છે, એટલે અવચ્છેદકતાસંબંધ કરીને શુક્તિ પણ રજતનો આશ્રય છે. ચેતનને વિષે રજતની અધિધાનતાની અવચ્છેદક શુક્તિ છે, એટલે શુક્તિને વિષે રજતનો અવચ્છેદકતાસંબંધ માનવો જોઈએ. અવચ્છેદકતાસંબંધથી શુક્તિને રજતનું અધિધાન કહે તોપણ શુક્તિની વ્યાવહારિક સત્તા છે, રજતની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે, એટલે અધિધાનની સત્તા કરતાં વિષમ સત્તા થઈ રહી. આ પ્રકારે વિચારતાં અધ્યાસમાત્રને વિષે આરોપિત કરતાં અધિધાનની સત્તા વિષમ રહે છે.

જે પદાર્થને વિષે આધારતા પ્રતીત થાય તે અધિધાન કહેવાય. આવી જે આધારતા તે પરમાર્થથી હોય કે આરોપિત પણ હોય. જે પરમાર્થથી આધાર હોય તે અધિધાન કહેવાય એવો આશ્રય આ પ્રસંગે નથી; કેમ કે જેમ આત્માને વિષે અનાત્માનો અધ્યાસ છે તેમ જ અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ છે; અને અનાત્માને વિષે પરમાર્થથી તો આત્માની આધારતા નથી, કેવળ આરોપિત આધારતા છે; એટલે આ પ્રસંગે તો આધારમાત્રને જ અધિધાન કહીએ છીએ. જ્યાં અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ છે ત્યાં અધિધાન અનાત્મા છે, તેની વ્યાવહારિક સત્તા છે અને આત્માની પારમાર્થિક સત્તા છે, એટલે અવભાસ અધિધાનથી વિષમ સત્તાવાળો જ છે.

૧૦૫ : અન્યોન્યાધ્યાસ

આત્માનું અધિધાન અનાત્મા છે એમ કહેવાથી આત્મા આરોપિત છે એમ સિદ્ધ થાય છે, ને આરોપિત હોય તે કલ્પિત હોય એ નિયમે જોતાં આત્મા પણ કલ્પિત કરવા જાય છે, જેથી અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ થાય છે એમ કહેવું યથાર્થ નથી; તથાપિ ભાષ્યકારે શારીરકના આરંભમાં આત્મા-અનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ કહ્યો છે, એટલે અનાત્માને વિષે આત્માના અધ્યાસનો નિષેધ તો થઈ શકતો નથી. આવો જે પરસ્પરાધ્યાસ તે જ અન્યોન્યાધ્યાસ છે. એટલે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ માનીને ઉક્ત શંકાનું સમાધાન કહ્યું જોઈએ. એ સમાધાન આ રીતે થાય છે. અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે : એક તો સ્વરૂપાધ્યાસ ને બીજો સંસર્ગાધ્યાસ. જે પદાર્થનું સ્વરૂપ અનિર્વાચનીય બિપજે તેને સ્વરૂપાધ્યાસ કહે છે. જેમ કે શુક્તિને વિષે

રજતનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે. આત્માને વિષે અનાત્મા અહંકારાદિકનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે. પદાર્થનું સ્વરૂપ પ્રથમથી સિદ્ધ હોય, વ્યાવહારિક હોય કે પારમાર્થિક હોય પણ સિદ્ધ હોય અને અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજી આવે તો તે સંસર્ગોધ્યાસ છે. મુખ સાથે દર્પણનો ઉક્ત પ્રકારનો કોઈ સંબંધ નથી, ને ઉભય પદાર્થ વ્યાવહારિક છે, છતાં દર્પણને વિષે મુખનો સંબંધ પ્રતીત થાય છે, એટલે કે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે. એમ જ રક્ત વસ્ત્રને વિષે ‘પટ રક્ત’ છે, એવી પ્રતીતિ થાય છે; રક્ત રૂપવાળું પટ છે એવી જે પ્રતીતિ તેથી એમ સમજાય છે કે રક્તરૂપવાળા પદાર્થનો પટ વિષેનો આ સંબંધ ભાસે છે. રક્ત રૂપવાળો તો કસુભો એ દ્રવ્ય છે એટલે ‘રક્ત રૂપવાળા’નું તાદાત્મ્ય કસુભો એ દ્રવ્ય સાથે છે, પટ સાથે નથી. રક્તરૂપવત્ કુસુંભદ્રવ્ય અને પટ ઉભય વ્યાવહારિક છે, પણ તેમના તાદાત્મ્યસંબંધ અનિર્વચનીય ઊપજે છે. એમ જ સ્ફટિક રક્ત છે એ પ્રતીતિથી રક્તનો તાદાત્મ્યસંબંધ સ્ફટિકને વિષે ભાસે છે; પણ રક્તનું તાદાત્મ્ય તો પુષ્પને વિષે છે, સ્ફટિકમાં નથી. રક્ત રૂપવાળું તો પુષ્પ છે, સ્ફટિક નથી, એટલે સ્ફટિકને અનિર્વચનીય એવો તાદાત્મ્યસંબંધ રક્તનો ઊપજે છે. આ પ્રકારે અનેક ઠેકાણે સંબંધી વ્યાવહારિક હોય છે પણ તેમના સંબંધોનું જ્ઞાન અનિર્વચનીય ઊપજે છે, એને જ સંસર્ગોધ્યાસ કહે છે. એમ જ ચેતનનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ નથી, પણ ચેતન જે પારમાર્થિક છે તેના સંબંધનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ છે. આત્મતા છે ચેતનમાં, પણ પ્રતીત થાય એ અહંકારમાં, એટલે આત્માનું તાદાત્મ્ય ચેતનને વિષે છે તે અહંકારમાં પ્રતીત થાય છે. અર્થાત્ આત્મચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે અનિર્વચનીય ઊપજે છે; અથવા આત્મવૃત્તિતાદાત્મ્યનો અહંકારને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ છે, એટલે ચેતન કલ્પિત નથી પણ ચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે કલ્પિત છે; અથવા આત્મચેતનના તાદાત્મ્યનો સંબંધ જ કલ્પિત છે. યદપિ અદ્વૈત શ્રેયોમાં તો ઉક્ત ઉદાહરણોને અન્યથાખ્યાતિમાં ગણ્યાં છે, તથાપિ બ્રહ્મવિદ્યાભરણને વિષે અહીં ખતાવી તે રીતથી સર્વનો અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનીને નિર્વાહ કરેલો છે. અન્યથાખ્યાતિ આ સ્થાને પ્રસિદ્ધ નથી; વિચારસાગરમાં જે લખેલું છે તથા આ શ્રંધમાં પણ આગળ જે લખીશું કે, જ્યાં અધિષ્ઠાન સાથે આરોપ્યનો સંબંધ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ થાય છે તે તો અન્ય શ્રંધોની રીત અનુસાર લખ્યું છે. અધિષ્ઠાન સાથે આરોપ્યનો સંબંધ હોય ત્યાં

અન્યથાખ્યાતિ જ માનવી એવો આશ્રક હોય તો અહંકારને વિષે ચેતનનું તાદાત્મ્ય પણ અન્યથાખ્યાતિથી પ્રતીત થાય છે એમ કહેવામાં કોઈ બાધક નથી.

આ રીતે જ્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો અવભાસ ને તેની પ્રતીતિ થાય ત્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો વ્યાવહારિક પદાર્થ સાથે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે ને તેનું જ્ઞાન પણ અનિર્વચનીય ઊપજે છે; અને વ્યાવહારિક પદાર્થનો અભાવ છતાં તેની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અનિર્વચનીય જ કોઈ સંબંધી ઊપજે છે, અને તે સંબંધનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઊપજે છે; કયાંક સંબંધમાત્ર અને સંબંધનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઊપજે છે. સર્વત્ર અધિષ્ઠાનથી અધ્યસ્તની જે વિષમ સત્તા તે જ અનિર્વચનીય સત્તા છે, આત્માનો અનાત્માને વિષે અધ્યાસ થાય ત્યાં પણ અધિષ્ઠાન અનાત્મા વ્યાવહારિક છે, અને અધ્યસ્ત આત્મા નહિ પણ આત્માનો સંબંધ તે અનિર્વચનીય છે.

૧૦૬ : અનાત્મામાં અધ્યસ્ત આત્માની પરમાર્થ સત્તા

એમ કહ્યું કે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ થાય ત્યાં અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિષમ સત્તા થાય છે; પ્રદ્ધવિદ્યાભરણમાં પણ ઉક્ત સ્થળને વિષે અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા જ કહી છે. એ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. શુદ્ધ પદાર્થથી વિશિષ્ટ પદાર્થ ભિન્ન થાય છે, માટે અનાત્માને વિષે આત્માના સંબંધનો અધ્યાસ કહ્યો. તે સ્થાને સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો જ અધ્યાસ છે. સ્વરૂપથી આત્મા સત્ય છે. એટલે અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા સ્વરૂપદષ્ટિથી કહી છે. અધ્યસ્ત તો કલ્પિત જ હોય છે અને અનાત્મસંબંધવિશિષ્ટ કલ્પિત હોય તોપણ શુદ્ધ જે હોય તે કલ્પિત હોય નહિ; કેમ કે શુદ્ધથી વિશિષ્ટ ભિન્ન હોવાને લીધે વિશિષ્ટની જે કલ્પિતતા તે શુદ્ધને વિષે હોઈ શકે નહિ; કેવળ આત્મસંબંધનો અધ્યાસ કહેવા કરતાં સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો અધ્યાસ કહેવો અને અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા કહેવી એ જ શ્રેષ્ઠ છે; કેમ કે કેવળ સંબંધનો અધ્યાસ કહીએ તો અધિષ્ઠાન કરતાં આરોપિતની સત્તા વિષમ નહિ થાય; આત્માનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે અધ્યસ્ત છે, સ્કુરણરૂપ ચેતનનો તાદાત્મ્યસંબંધ ઘટાદિકને વિષે અધ્યસ્ત છે કેમ કે ‘ઘટ સ્કુરે છે,’ એ વ્યવહાર ઘટને વિષે જે સ્કુરણસંબંધ તેને લઈને પ્રતીત થાય છે. ચેતનનાં અધિષ્ઠાન અંતઃકરણ તથા ઘટાદિક વ્યાવહારિક છે

અને તેમની સાથે ચેતનનો જે સંબંધ તે પણ વ્યાવહારિક છે, પ્રાતિભાસિક નથી, કેમ કે પ્રાતિભાસિક હોય તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પણ તેનો બાધ થવો જોઈએ, જે થતો નથી. એટલે આત્મસંબંધ તેમ અધિષ્ઠાન જે અનાત્મા તે ઉભયની વ્યાવહારિક સત્તા ધર્મ, જેથી વિષમસત્તા ન થઈ અને અધ્યાસનું લક્ષણ સંભળ્યું નહિ. આમ થાય છે માટે સંબંધવિશિષ્ટ આત્માને વિષે અધ્યાસ છે અને વિશેષ્ય (જે આત્મા) તેની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિશિષ્ટ (જે સંબંધવિશિષ્ટ આત્મા) તેની પણ પરમાર્થ સત્તા છે, ને અનાત્માની તો વ્યાવહારિક સત્તા છે જ, એટલે વિષમ સત્તા થતાં અધ્યાસ સિદ્ધ થાય છે. સ્વપ્નનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે; તેની સ્વરૂપે કરીને પારમાર્થિક સત્તા છે અને પદાર્થોની પ્રાતિભાસિક સત્તા થવાથી ત્યાં અધ્યાસનું લક્ષણ સંભવે છે.

સત્તાસ્વરૂપ તો ચેતન છે, ને તેનો ભેદ કહેવો યદ્યપિ સંભવતો નથી તથાપિ ચેતનસ્વરૂપસત્તાથી સત્તા નામે ભિન્નપદાર્થ છે, (ને ભેદ માનવાથી થતા) ઉત્કર્ષ, અપકર્ષ તેને વિષે છે. તેના પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ત્રણ ભેદ છે. પ્રાતિભાસિકમાં પણ ઉત્કર્ષાપકર્ષ છે. સ્વપ્નને વિષે કેટલાક પદાર્થ પ્રતીત થાય છે તેમનો સ્વપ્નમાં જ બાધ થાય છે. જગતમાં જેમનો બાધ થાય તેમની અપેક્ષાએ આવા પદાર્થોની અપકૃષ્ટ સત્તા છે. આ પ્રકારનું ચેતનસ્વરૂપ-સત્તાથી ભિન્ન સત્તાસ્વરૂપ શ્રુતિમાં કહ્યું છે : ‘સત્યસ્ય સત્યપ્રાણા વૈ સત્ય તેષામેષ સત્યમિતિ ।’ રજતની સત્તા કરતાં શુક્તિની સત્તા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો સર્વને અનુભવ થાય છે. આમ હોવાથી ઉત્કર્ષ-અપકર્ષવાળી જે સત્તા તે ચેતનથી ભિન્ન છે. આ પ્રકારે અધ્યાસલક્ષણ કહ્યું.

૧૦૭ : અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ

અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ આ પ્રમાણે પણ છે : ચેતનના અભાવના અધિકરણમાં જે અવભાસ તેને અધ્યાસ કહે છે, શુક્તિને વિષે રજતનો વ્યાવહારિક તેમ પારમાર્થિક અભાવ છે અને રજત અનિર્વચનીય છે; માટે રજતાભાવનું અધિકરણ જે શુક્તિ તેને વિષે રજતની પ્રતીતિ હોવાથી, અને તેની તે વિષય હોવાથી, રજતાવસ્થાસ છે અર્થાત્ અધ્યાસ છે. આ પ્રકારે કલ્પિતના અધિકરણમાં કલ્પિતનો અભાવ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં આ લક્ષણ સંભવે છે.

૧૦૮ : બાવાભાવનું એકાધિકરણકત્વ

એક અધિકરણને વિષે બાવાભાવનો વિરોધ થાય છે. સંયોગ અને તેનો અભાવ તો એક જ અધિકરણને વિષે મૂલાદિદેશે કરીને રહે છે, એક દેશમાં જ રહેતો નથી,^x એટલે એક અધિકરણને વિષે ભાવ ને અભાવ સંભવતો નથી. આમ છે તથાપિ પદ્ધતીનો જે વિરોધ તે અનુભવ અનુસાર કહેવાય છે. કેવળ ભાવાભાવનો જ વિરોધ નથી; ઘટત્વ અને ઘટત્વ ઉભયમાં ભાવ છે પણ તે એક અધિકરણને વિષે રહી શકતા નથી એટલે તેમનો વિરોધ છે; દ્રવ્યત્વ અને ઘટત્વનો તેવો વિરોધ નથી (જેકે તે ઉભયમાં ભાવ છે.) એમ જ ઘટના અધિકરણ-રૂપ જૂતળમાં અતીતકાલવિશિષ્ટ ઘટનો અભાવ છે; અને ઘટનો વિરોધ શુદ્ધઘટાભાવ સાથે છે, વિશિષ્ટઘટાભાવ સાથે નથી. (એટલે ભાવાભાવનો વિરોધ પણ અહીં બન્યો નહિ.) એમ જ સંયોગસંબંધે કરીને ઘટવાળા જૂતળને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને ઘટનો અભાવ છે, છતાં ભાવાભાવનો વિરોધ નથી; અર્થાત્ એક અધિકરણમાં ન રહી શકે તેનો વિરોધ છે, ભાવાભાવનો વિરોધ એવો નિયમ નથી. સમાન સત્તાવાળા પ્રતિયોગી અભાવ એક અધિકરણમાં રહેતા નથી પણ વિષમ સત્તાવાળા પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ નથી. કલ્પિતતા અભાવની પારમાર્થિક સત્તા છે અથવા વ્યાવહારિક સત્તા છે. અને કલ્પિતની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે એટલે વિરોધ નથી. ન્યાં શુક્તિને વિષે રજતબ્રમ થાય છે ત્યાં વ્યાવહારિક રજત છે નહિ, એટલે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ કેવલાન્વયી છે; તેથી શુક્તિને વિષે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ પણ છે. અનિર્વચનીય રજત અને તેનું જ્ઞાન એક જ કાળને વિષે ઊપજે છે ને એક જ કાળને વિષે ઉભયનો નાશ થાય છે, એટલે રજત પ્રાતિભાસિક છે. પ્રતીતિકાળને વિષે જેની સત્તા હોય, પ્રતીતિશૂન્યકાળને વિષે સત્તા હોય નહિ, તે પ્રાતિભાસિક કહેવાય છે.

^x વૃક્ષની ટોચે વાનર-સંયોગ છે, મૂળમાં નથી; એમ વૃક્ષવાનરસંયોગ છતાં એક દેશને વિષે સંયોગ છે, એક દેશને વિષે નથી એટલે એકના એક વૃક્ષમાં સંયોગ અને સંયોગાભાવ ઉભય દેશમેદે કરીને છે, પણ એક દેશમાં ઉભય નથી. સંયોગના આવા સ્વભાવને જ અવ્યાપ્યવૃત્તિત્વ કહે છે; સંયોગમાત્ર અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.

આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન અને તેના વિષય અનિર્વચનીય ઊપજે છે. સત્ અસત્થી વિલક્ષણને અનિર્વચનીય કહે છે. આમ છે એટલે પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી. વ્યાવહારિક અભાવનો વ્યાવહારિક પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે.

૧૦૯ : અધ્યાસપ્રસંગે ચાર શંકા

આ અધ્યાસના પ્રસંગ ઉપર ચાર શંકાઓ થાય છે : સ્વપ્ન-પ્રપંચનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે એવું જે પ્રથમ કહ્યું તે સંભવતું નથી; કેમ કે જે અધિષ્ઠાનને વિષે જે આરોપિત હોય તે અધિષ્ઠાનને વિષે તે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. શુક્તિને વિષે રજત આરોપિત છે, ને ‘આ રજત (इदं रजतम्)’ એ રીતે શુક્તિની ઇદંતા સાથે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. આત્માને વિષે કર્તૃત્વાદિક આરોપિત છે, તો ‘હું કર્તા’ એ આદિ રીતે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. એમ જ સ્વપ્નના ગળદિક જે સાક્ષીને વિષે આરોપિત હોય તો ‘હું ગજ,’ ‘મારે વિષે ગજ’ એવી રીતે ગળદિક સાક્ષી સાથે સંબંધ પ્રતીત થવા જોઈએ.

ત્રીજી શંકા એ છે કે, શુક્તિને વિષે રજતાભાવ વ્યાવહારિક છે તથા પારમાર્થિક છે એમ જે કહ્યું તે સંભવતું નથી; કેમ કે અદૈત-વાદમાં એક ચેતન જ પારમાર્થિક છે અને તેનાથી ભિન્ન કોઈને પારમાર્થિક માનીએ તો અદૈતવાદની હાનિ થાય. પારમાર્થિક રજત છે નહિ, એટલે પારમાર્થિક રજતનો અભાવ છે એમ કહેવું સંભવે, પણ પારમાર્થિક અભાવ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ.

ત્રીજી શંકા એવી છે કે, શુક્તિને વિષે રજતનાં ઉત્પત્તિનાશ અનિર્વચનીય થાય છે એવું જે કહ્યું તે સંભવે નહિ; કેમ કે જે રજતનાં ઉત્પત્તિનાશ થાય તો ઘટનાં ઉત્પત્તિનાશની પેઠે પ્રતીત થવાં જોઈએ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે ઘટ ઊપજે છે એમ ઘટની ઉત્પત્તિ પ્રતીત થાય છે; ઘટનો નાશ થાય ત્યારે ઘટનો નાશ થયો એ રીતે ઘટનો નાશ પ્રતીત થાય છે, એમ જ શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે રજતની ઉત્પત્તિ થઈ એવી રીતે ઉત્પત્તિ પ્રતીત થવી જોઈએ; રજતનો જ્ઞાનથી નાશ થાય ત્યારે રજતનો શુક્તિદેશને વિષેથી નાશ થયો એવી પ્રતીતિ નાશની થવી જોઈએ. શુક્તિને વિષે દેવળ રજત પ્રતીત થાય છે, તેનાં ઉત્પત્તિ-નાશ પ્રતીત થતાં નથી,

એટલે શાસ્ત્રાત્તરની રીતિ અનુસાર અહીં અન્યથાખ્યાતિ આદિ માનવા તે જ સમીચીન છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિ સભવતી નથી.

ચોથી શકા આ પ્રકારની છે : અનિર્વચનીય રજતાદિક સત્ અમત્થી વિલક્ષણ ઊપજે છે એવું કહ્યું તે સર્વથા અસંગત છે. સત્થી વિલક્ષણ અસત્ છે અને અમત્થી વિલક્ષણ સત્ છે. ત્યારે સત્થી વિલક્ષણ છતાં અસત્ નહિ એવું કહેવું એ વિરુદ્ધ વચન છે. એમ જ અસત્થી વિલક્ષણ છે અને સત્ નથી એ કહેવું પણ વિરુદ્ધ છે.

આ પ્રકારની ચાર શકાઓ છે.

૧૧૦ : ઉક્ત શકાનું સમાધાન

ઉક્ત ચારે શકાઓનું ક્રમે કરીને આ પ્રમાણે સમાધાન છે. સાક્ષીને વિષે સ્વપ્નનો અધ્યાસ હોય તો ‘હું ગજ, મારે વિષે ગજ’ એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ એ શકાનું સમાધાન. પૂર્વ અનુભવજનિત સંસ્કારથી અધ્યાસ થાય છે. જેવો પૂર્વ અનુભવ હોય તેવો સંસ્કાર પ્રમાણે અધ્યાસ થાય છે સર્વ અધ્યાસોનું ઉપાદાનકારણ તો અવિદ્યા સર્વત્ર સમાન છે, પરંતુ નિમિત્તકારણ પૂર્વાનુભવજન્ય સંસ્કાર છે ને તે વિલક્ષણ હોય છે. જેવો અનુભવજન્ય સંસ્કાર હોય તેવું અવિદ્યાનું પરિણામ થાય છે. જે પદાર્થના અહંમાકાર જ્ઞાનજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો અહંમાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે જે પદાર્થના મમતાકાર અનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો મમતાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે જે પદાર્થના ઇદંમાકાર અનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો ઇદંમાકાર અવિદ્યાપરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે સ્વપ્નના ગજાદિકનો પૂર્વ અનુભવ ઇદંમાકાર જ થયો છે, અહંમાકાર અનુભવ થયો નથી, એટલે અનુભવજન્ય સંસ્કાર પણ ગજાદિગોચર ઇદંમાકાર જ થાય છે. આમ છે માટેજ ‘આ ગજ’ એટલી પ્રતીતિ થાય છે, ‘હું ગજ’ કે ‘મારે વિષે ગજ’ એવી પ્રતીતિ થતી નથી. સંસ્કાર છે તે અનુભવ છે; કાર્યને અનુકૂળ સંસ્કારની અનુમિતિ થાય છે સંસ્કાર જનક જે પૂર્વ અનુભવ તે પણ અધ્યાસરૂપ જ છે. તેનો જનક સંસ્કાર પણ ઇદંમાકાર જ છે અધ્યાસપ્રવાહ અનાદિ છે એટલે પ્રથમ અનુભવ ની ઇદંમાકારતાનો કોઈ હેતુ નથી એ શકા સભવશે નહિ, કેમ કે દ્વિપક્ષમાં કોઈ અનુભવ પ્રથમ નથી, પૂર્વપૂર્વથી ઉત્તર એમ

અનુલવમાત્ર છે.

બીજી શંકા એવી છે કે, અભાવને પારમાર્થિક માનવાથી અદ્વૈતની હાનિ થશે. એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે : પદાર્થમાત્ર સિદ્ધાંતમાં કલ્પિત છે અને તેમના અભાવ પરમાર્થિક છે અર્થાત્ પ્રદારૂપ છે ને તે લાભ્યકારને સંગત છે. એ ઉપર જે શુક્તિ છે તે આગળ કહીશું. અભાવને પારમાર્થિક કહેવાથી અદ્વૈતની હાનિ નથી.

શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થવી જોઈએ એવી જે ત્રીજી શંકા તેનું સમાધાન એ છે કે, શુક્તિને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રજત અધ્યસ્ત છે, અને શુક્તિની ઇદંતાને સંબંધ રજતને વિષે અધ્યસ્ત છે; માટે જ્ઞાન રજતમ્ (આ રજત) એ રીતે રજત પ્રતીત થાય છે. જેમ શુક્તિની ઇદંતાને સંબંધ રજતને વિષે, તેમ જ્ઞાન શુક્તિને વિષે પ્રાક્સિદ્ધત્વ ધર્મ છે તેના પશ્ચ અધ્યાસ રજતમાં થાય છે. રજતપ્રતીતિકાળ પહેલાંના કાળમાં જે સિદ્ધ થયેલું તે પ્રાક્સિદ્ધ કહેવાય, અને શુક્તિ રજતપ્રતીતિકાળ પહેલાંની સિદ્ધ થયેલી છે માટે તેનામાં પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મ છે. એ ધર્મનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે માટે જ્ઞાન રજતમ્ ‘આ ક્ષણે રજત થયું અથવા છે’ એવી પ્રતીતિ થતી નથી; પ્રથમથી જાત (થયેલા) એવા રજતને દેખું છું એવી પ્રતીતિ થાય છે. એ જે પ્રતીતિ થાય છે તેને વિષે પ્રાગ્જનિતત્વ છે ને તે રજતમાં નથી, રજતમાં તો ‘ઇદંતાની’ (હમણાં) જાતત્વ છે, ને રજતમાં પ્રતીતિ થાય છે પ્રાક્-જાતત્વ. ત્યારે આ ઠેકાણે રજતને વિષે પ્રાક્જાતત્વની ઉત્પત્તિ અનિર્વચનીય માનીએ તો ગૌરવ આવે છે, શુક્તિના પ્રાગ્જાતત્વની રજતમાં પ્રતીતિ માનીએ તો અન્યથાપચાતિ માનવી પડે છે અને આવ પ્રસંગે અન્યથાપચાતિને માનવામાં પણ આવે છે, તોપણ શુક્તિના પ્રાગ્જાતત્વ એ ધર્મનો અનિર્વચનીયસંબંધ રજત સાથે થાય છે એમ માનવું એ પક્ષ જ સમીચીન છે. આમ થયું એટલે શુક્તિના પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે; કેમ કે પ્રાક્સિદ્ધતા અને વર્તમાન ઉત્પત્તિ એ પરસ્પર વિરોધી છે. જ્યાં પ્રાક્સિદ્ધતા હોય ત્યાં ઉત્પત્તિ થઈ ગયેલી છે ને જ્યાં ઉત્પત્તિ થઈ ગયેલી છે, ને જ્યાં ઉત્પત્તિ હજી થાય છે ત્યાં પ્રાક્સિદ્ધતા નથી. આમ શુક્તિવૃત્તિ જે પ્રાક્સિદ્ધત્વ તેના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે ને તેથી જ રજતની ઉત્પત્તિ થયા છતાં પણ ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થઈ શકે નહિ. અને જે

એમ કહ્યું કે રજતનો નાશ થાય તો તેની પ્રતીતિ થવી જોઈએ તેનું એ સમાધાન છે કે, અધિધાનનું જ્ઞાન થાય ત્યારે જ રજતનો નાશ થાય છે, ને અધિધાનજ્ઞાનથી રજતનો બાધ નિશ્ચય થાય છે. શુક્તિને વિષે ત્રિકાળમાં રજત નથી એવા નિશ્ચયને બાધ કહે છે. આવો જે નિશ્ચય તે નાશપ્રતીતિનો વિરોધી છે. નાશને વિષે કારણ પ્રતિયોગી હોય છે, અને બાધથી કરીને પ્રતિયોગીનો સર્વદા અભાવ બાસે છે; સર્વદા અભાવ છે એવું જેનું જ્ઞાન થાય, તેની નાશબુદ્ધિ સંભવે નહિ. જેમ ઘટાદિકનો મુદ્ગશદ્ધિકથી ચૂર્ણીભાવરૂપ નાશ થાય છે તેમ કલ્પિતનો નાશ થતો નથી, માત્ર અધિધાનના જ્ઞાનથી કરીને, અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાન સહિત કલ્પિતની નિવૃત્તિ થાય છે. કલ્પિતની અજ્ઞાન સહિત નિવૃત્તિ તે જ અવશેષ અધિધાન અને તે અધિધાન અહીં શુક્તિ છે. રજતનો નાશ થતાં શુક્તિ જ અવશેષ રહે છે એ અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે રજતનાશની પ્રતીતિ થતી નથી એ કહેવું સાહસમાત્ર જ છે.

બોધી શંકા એ છે કે, અનિર્વચનીયને સદસદ્વિલક્ષણ કહેવાય નહિ. તેનું સમાધાન એવું છે કે, જે સ્વરૂપસહિતને સદ્વિલક્ષણ કહો અને સ્વરૂપ સહિતને અસદ્વિલક્ષણ કહો તો વિરોધ થાય; કેમ કે એકના એક જ પદાર્થમાં સ્વરૂપસાહિત્ય-સ્વરૂપસાહિત્ય સંભવે નહિ. માટે સદસદ્વિલક્ષણનો એવો અર્થ નથી. કાલત્રયને વિષે જેનો બાધ ન થાય તેને સત્ કહીએ છીએ, જેનો બાધ થાય તેને સદ્વિલક્ષણ કહીએ છીએ. શશયુગ, વધ્યાપુત્ર ઇત્યાદિની ચેઠ જે સ્વરૂપહીન તેને અસત્ કહીએ છીએ, તેનાથી જે વિલક્ષણ તે સ્વરૂપવાન હોય છે. આ રીતે જોતા સદસદ્વિલક્ષણ શબ્દનો અર્થ એવો છે કે, બાધયોગ્ય સ્વરૂપ-વાળું. સદ્વિલક્ષણ એટલે બાધયોગ્ય, અસદ્વિલક્ષણ એટલે સ્વરૂપવાળું.

૧૧૧ : અધ્યાસભેદાનુવાદ

આ રીતે જ્યાં ભ્રમજ્ઞાન છે ત્યાં સર્વત્ર અનિર્વચનીય પદાર્થની ઉત્પત્તિ થાય છે; ક્યાંય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, ક્યાંય સંબંધીની ઉત્પત્તિ થાય છે; જેમ કે શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય છે અને રજતને વિષે શુક્તિવૃત્તિ તાદાત્મ્યના સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, શુક્તિ-વૃત્તિ સ્વતાદાત્મ્યની રજતને વિષે અન્યથાગ્યાતિ નથી. એમ જ શુક્તિને વિષે પ્રાક્ષમિદ્ધત્વ ધર્મ છે તેના અનિર્વચનીય સંબંધની રજતને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે, પણ તેની એ અન્યથાગ્યાતિ થતી નથી. આ રીતે

અન્યોન્યાધ્યાસનું પણ એનું એ જ ઉદાહરણ છે.

અનિર્વચનીય વસ્તુની પ્રતીતિને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે અને જ્ઞાનના અનિર્વચનીય વિષયને અર્થાધ્યાસ કહે છે. જ્ઞાનાધ્યાસ-અર્થાધ્યાસનું પણ આનું આ જ ઉદાહરણ છે.

રજત્વધર્મવિશિષ્ટ રજતને શુદ્ધિને વિષે અધ્યાસ છે, એટલે ધર્મી અધ્યાસનું પણ એ ઉદાહરણ છે.

જ્યાં અન્યોન્યાધ્યાસ થાય છે ત્યાં બંનેનો પરસ્પરસ્વરૂપે કરી અધ્યાસ થતો નથી, પણ આરોપિતનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ થાય છે; સત્ય વસ્તુનો ધર્મ અથવા સંબંધ અધ્યસ્ત થાય છે. સંબંધાધ્યાસ પણ બે પ્રકારનો થાય છે: કયાંક ધર્મના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે; જેમ કે ઉક્ત ઉદાહરણમાં શુદ્ધિવૃત્તિ ઇર્હંતારૂપ ધર્મના સંબંધનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે; ‘રક્તાપટ’ એ સ્થાને કુચુંભવૃત્તિ રક્તારૂપ ધર્મ તેના સંબંધનો પટને વિષે અધ્યાસ થાય છે; દર્પણને વિષે સુખના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે; અંતઃકરણનો આત્માને વિષે સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ છે, પણ અંતઃકરણને વિષે આત્માનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ નથી, માત્ર આત્મસંબંધનો અધ્યાસ હોવાથી આત્માનો સંસર્ગોધ્યાસ છે. આત્મા જ્ઞાનસ્વરૂપ છે, અંતઃકરણ જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી અને જ્ઞાનનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે પ્રતીત થાય છે; એટલે આત્માના સંબંધનો અંતઃકરણને વિષે અધ્યાસ છે. જેમ જ ‘ઘટ સ્ફૂરે છે’ ‘પટ સ્ફૂરે છે,’ એ સ્ફૂરણસંબંધ સર્વ પદાર્થોને વિષે પ્રતીત થાય છે, એટલે આત્મપદાર્થમાત્રને વિષે અધ્યાસ છે. આત્માને વિષે કાણ્વત્વાદિક ઇન્દ્રિયધર્મ પ્રતીત થાય છે, એટલે કાણ્વત્વાદિક ધર્મનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે, ઇન્દ્રિયોનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાધ્યાસ નથી; કેમ કે ‘હું કાણો છું’ એટલી જ પ્રતીતિ થાય છે, ‘હું નેત્ર છું’ એવી પ્રતીતિ થતી નથી; એટલે નેત્રધર્મ જે કાણ્વત્વ તેનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે, નેત્રનો નહિ. આ ધર્મોધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. યદ્યપિ નેત્રાદિક નિખિલ પ્રપંચનો અધ્યાસ આત્માને વિષે છે, તથાપિ પ્રકલ્પેતન વિષે સમગ્ર પ્રપંચનો અધ્યાસ છે, ત્વંપદાર્થને વિષે નિખિલ પ્રપંચનો અધ્યાસ નથી. અવિદ્યાનો એવો અદ્ભુત મહિમા છે કે, એક પદાર્થના એક ધર્મવિશિષ્ટનો જ અધ્યાસ થાય છે, અન્યધર્મ વિશિષ્ટનો અધ્યાસ થતો નથી. જેમ કે ગ્રાહ્યત્વાદિ ધર્મવિશિષ્ટ શરીરનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાભાસ થાય છે, શરીરત્વવિશિષ્ટ શરીરનો અધ્યાસ થતો નથી; એટલા જ માટે વિવેકી પણ ‘હું ગ્રાહ્ય છું,’

‘હું મનુષ્ય છું’ એવો વ્યવહાર કરે છે, ‘હું શરીર છું’ એવો વ્યવહાર કરતા નથી. આવો અવિધાનો અદ્ભુત મહિમા હોવાથી ઇન્દ્રિયના અધ્યાસ વિના પણ આત્માને વિષે, ઇન્દ્રિયધર્મ જે કાણ્વવાદિકે તેનો અધ્યાસ સંભવે છે. આ ધર્માધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. જે અન્યાશ્રિત હોય, સ્વતંત્ર હોય નહિ તેને ધર્મ કહે છે, એટલે સંબંધ પણ ધર્મ છે ને તેનો અધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસ જ છે; પણ ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છે : એક તો પ્રતિયોગી-અનુયોગીની પ્રતીતિનો વિષય હોય છે. કોઈ ધર્મ અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિને અધીન પ્રતીતિનો વિષય હોય છે, કદાચિત્ અનુયોગીની પ્રતીતિ વિના કેવળ ધર્મની પણ પ્રતીતિ થાય છે; જેમ કે ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિને વિષે અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિની અપેક્ષા છે, અને ‘ઘટત્વ નિત્ય છે,’ ઇત્યાદિ વાક્યજન્ય પ્રતીતિને વિષે અનુયોગીપ્રતીતિની અપેક્ષા નથી. આ રીતે ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છે : અનુયોગી-પ્રતિયોગીની પ્રતીતિ વિના જેની પ્રતીતિ થાય નહિ તેવા ધર્મને સંબંધ કહે છે; અને ઘટત્વાદિકને કેવળ ધર્મ કહે છે, સંબંધ કહેતા નથી. એમ સંબંધાધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસ જ છે.

ઉક્ત રીતિએ જેતાં સકળ જ્રમને વિષે બન્ને લક્ષણ સંભવે છે. અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ તે અધ્યાસ, અથવા સ્વાભાવાધિકરણને વિષે અવભાસ તે અધ્યાસ. જ્રમકાળને વિષે અનિર્વચનીય વિષય અને તેનું જ્ઞાન ઊપજે છે, એટલે અધ્યાસના બંને લક્ષણ સંભવે છે. પરોક્ષ-અપરોક્ષ ભેદે કરીને જ્રમ પુનઃ બે પ્રકારનો છે. અપરોક્ષ જ્રમના ઉદાહરણ કહ્યાં. જ્યાં વહ્નિશૂન્ય દેશને વિષે વહ્નિનું અનુભિતિ જ્ઞાન થાય ત્યાં પરોક્ષ જ્રમ છે. પરોક્ષજ્રમ આ રીતે થાય છે : મહાનસત્ત્વ વહ્નિનું વ્યાપ્ય નથી, પણ મહાનસને વિષે વહ્નિદેશવાળું જે મહાનસત્ત્વ તેનો વારંવાર વ્યાપ્યતાજ્રમ થઈ જાય તો વહ્નિશૂન્યકાળને વિષે પણ ત્યાં એવું અનુમાન થઈ જાય છે કે આ મહાનસ વહ્નિમત્ છે; કેમ કે મહાનસત્ત્વવાળું છે, અને પૂર્વ દષ્ટમહાનસની પેઠે (વહ્નિયુક્ત હોઈ જોઈએ.) આ પ્રકારે મહાનસને વિષે વહ્નિની અનુભિતિરૂપ જ્રમજ્ઞાન થાય છે. વિપ્રલંબક વાક્યથી પણ વહ્નિનો શબ્દજ્રમ થાય છે. તે પણ પરોક્ષ જ્ઞાન છે. જ્યાં જ્રમ પરોક્ષ હોય ત્યાં અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ માની નથી, પરંતુ તે દેશને વિષે અસત્ એવા વહ્નિની પ્રતીતિ થાય છે એમ માન્યું છે. આમ છે એટલે અધ્યાસલક્ષણનું લક્ષ્ય પરોક્ષ જ્રમ નથી. વહ્નિસાવના અધિકરણમાં વહ્નિની પ્રતીતિ હોવાથી સ્વાભાવાધિકરણને વિષે અવભાસ તો છે. વિષય અને જ્ઞાનને અવભાસ કહે

છે. વાંદના અભાવના અધિકરણને વિષે વહિનો પરોક્ષજ્ઞાનરૂપ અવભાસ હોવાથી ઉક્ત અધ્યાસલક્ષણની યદ્યપિ તે સ્થાને અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ લક્ષણને વિષે ‘અવભાસ’ પદથી અપરોક્ષ જ્ઞાનનું જ ગ્રહણ છે, એટલે એ અતિવ્યાપ્તિનું નિવારણ થાય છે. જ્યાં પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં તો જે રીતે નૈયાયિકાદિક અન્યથાખ્યાત્યાદિથી નિર્વાહ કરે છે તે રીતે કરતાં વિલક્ષણ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર અદ્વૈતવાદીઓનો આશ્રય નથી; માત્ર અપરોક્ષ ભ્રમ વિષે પારિભાષિક એવો વિલક્ષણ અધ્યાસ તેઓ માને છે; કેમ કે કર્તૃત્વાદિક અનર્થભ્રમ અપરોક્ષ છે, અરે તેના સ્વરૂપને વિષે જ્ઞાનનિવર્ત્યતા આણુવાને અર્થે અધ્યાસનું નિરૂપણ છે. માટે અપરોક્ષ ભ્રમને જ દૃષ્ટાંતને અર્થે અધ્યાસ પ્રતિપાદન કરવાનો આશ્રય છે; પરોક્ષભ્રમને વિષે શાસ્ત્રાંતરથી વિલક્ષણ કહેવામાં પ્રયોજન નથી. અપરોક્ષભ્રમને વિષે ઉક્ત રીતે અધ્યાસલક્ષણનો સમન્વય પણ છે.

૧૧૨ : અનિર્વચનીયખ્યાતિ-સાંપ્રદાયિક મત

સિદ્ધાંતસંમત જે અનિર્વચનીયખ્યાતિ તેની રીત આ પ્રમાણે છે. જ્યાં રજ્જુ આદિકને વિષે સર્પાદિક ભ્રમ થાય છે ત્યાં અધિષ્ઠાનનું સામાન્ય જ્ઞાન અધ્યાસનો હેતુ છે. રજ્જુનું ઇંદ્રમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે, તે સામાન્ય જ્ઞાન દોષરહિત નેત્રરૂપપ્રમાણથી ઊપજે છે માટે પ્રમા છે. દોષરહિત નેત્રજન્ય ઇંદ્રમાકારવૃત્ત્યવચ્ચિન્ન ચેતનસ્થ જે અવિદ્યા તેનું પરિણામ સર્પજ્ઞાન થાય છે. એને જ્ઞાનાભાસ કહે છે. દોષ સહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં અંતઃકરણની ઇંદ્રમાકાર-વૃત્તિ રજ્જુદેશમાં જાય છે, એટલે પ્રમાતૃચેતન અને ઇંદ્રમવચ્ચિન્ન ચેતન તેની ઉપાધિ એકદેશને વિષે હોવાથી પ્રમાતૃચેતનથી ઇંદ્રમવચ્ચિન્ન ચેતનનો ભેદ રહેતો નથી; એટલે રજ્જુનું સામાન્ય-ઇંદ્રરૂપ-પ્રત્યક્ષ છે, તેમ પ્રત્યક્ષવિષયનું ઇંદ્રમાકાર જ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે. જે વિષયનો પ્રમાતૃચેતનથી અભેદ હોય તે વિષય પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. અથવા પ્રમાણચેતનથી વિષયચેતનનો અભેદ જ જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષત્વનો પ્રયોજક છે. ઉક્ત સ્થળને વિષે પ્રમાતૃચેતનનો અભેદ તો વૃત્તિ દ્વારા પ્રમાણચેતનનો વિષયચેતન સાથે અભેદ અબાધિત છે. તજાવના જળનો નીક દ્વારા ક્યારીના જળ સાથે અભેદ છે, ત્યાં નીકના જળનો પણ ક્યારીના જળ સાથે અભેદ છે. તજાવના જળ સમાન પ્રમાતૃચેતન, નીક સમાન વૃત્તિ અને નીકના જળ સમાન વૃત્તિચેતન છે; ઉક્ત

દષ્ટાંતથી વિષયચેતનનો પ્રમાતૃચેતન સાથે અલેદ સંભવે છે, પણ પ્રમાતૃચેતન સાથે ઘટાદિક વિષયનો અલેદ સંભવતો નથી; જેમ કે તળાવના જળ સાથે નીક દ્વારા કચારીના જળનો અલેદ થાય છે, પણ કચારીનો તળાવના જળ સાથે અલેદ થતો નથી. આમ છે એટલે ઘટાદિક વિષયના પ્રત્યક્ષમાં પ્રમાતૃચેતન સાથે અલેદ એ હેતુ કહ્યો તે સંભવતો નથી. યદ્યપિ આમ છે તથાપિ પ્રમાતૃચેતન સાથે અલેદ એ વિષયની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે એમ કહેવામાં પ્રમાતૃચેતન અને વિષયની એકતા વિવક્ષિત નથી; પ્રમાતૃચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી, પ્રમાતૃચેતનની સત્તા તે જ જે વિષયની સત્તા થાય તે વિષય પ્રત્યક્ષ થાય છે આવો અર્થ વિવક્ષિત છે. ઘટનું અધિધાન ઘટાવચ્છિન્ન ચેતન છે, રજ્જુનું અધિધાન રજ્જુઅવચ્છિન્ન ચેતન છે; એમ વિષય માત્રનું અધિધાન વિષયાવચ્છિન્ન ચેતન છે. અને અધિધાનની સત્તાથી અધ્યસ્તની સત્તા પૃથક્ હોતી નથી, અધિધાનની સત્તા તે જ અધ્યસ્તની સત્તા છે, એટલે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી. અંતઃકરણની વૃત્તિ દ્વારા પ્રમાતૃચેતનનો વિષયચેતન સાથે અલેદ થાય ત્યારે પ્રમાતૃચેતન પણ વિષયચેતનથી અભિન્ન થઈ જતાં વિષયનું અધિધાન થાય છે. એટલે અપરોક્ષ વૃત્તિના વિષયનું અધિધાન જે પ્રમાતૃચેતન તેની સત્તાથી વિષયની ભિન્નસત્તાનો અભાવ તેને જ પ્રમાતૃચેતન સાથે વિષયનો અલેદ કહીએ છીએ. ને તે ઉક્ત પ્રકારે સંભવે છે. આ જ કારણથી અપરોક્ષ રથળે વિષયદેશમાં વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. જેમ નીકના સંબંધ વિના તળાવ અને ડેહાર(કચારી)ના જળની એકતા સંભવતી નથી તેમ જ વૃત્તિસંબંધ વિના પ્રમાતૃચેતન અને વિષય ચેતનની એકતા થતી નથી. પરોક્ષજ્ઞાનકાળે પ્રમાતૃચેતન અને વિષયચેતનનો લેદ હોવાથી પ્રમાતૃચેતનથી વિષય ભિન્ન સત્તાવાળો રહે છે, એટલે પ્રમાતૃચેતનથી અભિન્નસત્તાવાળો વિષય હોતો નથી, એમ જ વૃત્તિના નિર્ગમન વિના અપરોક્ષજ્ઞાનકાળે પણ વિષય ભિન્ન સત્તાવાળો થઈ જાય, તેમ ન થાય માટે વિષયદેશને વિષે વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. આ રીતે ‘આ સર્પ’ ‘આ રજ્જુ’ ઇત્યાદિક અપરોક્ષ-જ્ઞાનજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં જ્ઞાનથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળને વિષે જ્ઞાનના હેતુરૂપ જે અધિધાન સામાન્ય જ્ઞાન થાય છે તે પ્રત્યક્ષરૂપ પ્રમા હોય છે ને તેનાથી સર્પોદિક વિષય અને તેમનું જ્ઞાન ભિન્ન છે એ સાંપ્રદાયિક મત છે.

૧૧૩ : અનિર્વચનીયખ્યાતિ ઉપર શંકા-સમાધાન

પરંતુ અપરોક્ષપ્રમાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નિયમિત રીતે થાય છે એ વાર્તા અદ્યમ પ્રકાશમાં પ્રતિપાદન કરાશે. રબળુશુક્તિ આદિની ઇદમાકાર અપરોક્ષપ્રમાથી પણ વિષયચેતનના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતાં એ ઉપાદાનના અભાવને લીધે સર્પોદિક અને તેના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન સંક્ષેપશાસ્ત્રીરકાનુસાર આ પ્રકારે કર્યું છે. ઇદમાકારવૃત્તિથી વિષયના ઇદમઅંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, પણ રબળુત્વ શુક્લિત્વાદિક વિશેષ અંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. રબળુત્વ શુક્લિત્વ આદિક વિશેષ અંશના જ્ઞાનથી જ અધ્યાસની નિવૃત્તિ તો થાય, એટલે વિશેષ અંશનું અજ્ઞાન તે જ અધ્યાસનો હેતુ છે, સામાન્ય અંશનું અજ્ઞાન તે અધ્યાસનો હેતુ નથી. જો સામાન્યાંશનું અજ્ઞાન પણ અધ્યાસહેતુ હોય તો ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનથી પણ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ; કેમ કે જેના અજ્ઞાનથી ભ્રમ થાય તેના જ્ઞાનથી તે ભ્રમ નિવૃત્ત થાય એવો નિયમ છે. એટલે ઇદમઅંશના અજ્ઞાનની અધ્યાસમાં અપેક્ષા નથી; ઊલટું ઇદમાકાર નેત્રપ્રમાના અપરોક્ષ અધ્યાસને વિષે અપેક્ષા છે; કેમ કે રબળુ આદિકથી નેત્રનો સંયોગ થાય તો જ સર્પનો અપરોક્ષ ભ્રમ થાય છે. નેત્રના સંયોગ વિના થતો નથી. એટલે નેત્રજન્ય અપરોક્ષપ્રમારૂપ અધિષ્ઠાનસામાન્ય-જ્ઞાન તે જ અધ્યાસહેતુ છે. એમ છે ત્યારે અન્ય પ્રકારથી તો આ સામાન્ય જ્ઞાનનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી; અધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનનો સામાન્ય જ્ઞાનથી હોલ થાય છે એમ જ માનવું જોઈએ. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે કારણતા છે એટલે ઇદમના અંશનું અજ્ઞાન અધ્યાસનો હેતુ નથી.

૧૧૪ : કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહ ભટ્ટનો મત

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહ ભટ્ટોપાધ્યાયે અધિષ્ઠાનના સામાન્ય જ્ઞાનના અધ્યાસમાં હેતુતાનો નિષેધ કર્યો છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રસંયોગ થાય, તો સર્પોદિક અધ્યાસ ન થાય એમ ઇન્દ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગનાં જે અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી સામાન્ય જ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા પૂર્વે કહી છે તે જ અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી ઇન્દ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગને પણ અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ કરી છે. ઇન્દ્રિયસંયોગજન્ય

સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ થતી નથી, કેમ કે કારણતાનો નિશ્ચય અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે, જ્યાં સાક્ષાત્કારણતા સહવે ત્યાં પરપરાથી કારણતા ઠટપવી તે અયોગ્ય છે એટલે ઇદ્રિયસંયોગના અન્વયવ્યતિરેકથી, અધ્યાસને વિષે, ઇદ્રિય અને અધિધાનના સંયોગની જ સાક્ષાત્કારણતા ઉચિત છે, અધિધાનના સામાન્ય જ્ઞાન દ્વારા ઇદ્રિય સંયોગની કારણતા કહેવી ઉચિત નથી જેમ અધિધાનના સામાન્ય જ્ઞાનથી અવિદ્યાને વિષે જ્ઞાન માન્યો છે, તેમ અધિધાન અને ઇદ્રિયના સંયોગથી પણ જ્ઞાન માન્યો જોઈએ અધિધાનના સામાન્ય જ્ઞાનનો અધ્યાસમા હેતુ ન માનીએ તો અધ્યાસની પૂર્વે ઇદમ્ભાકાર અપરોક્ષ પ્રમા હોવાથી જે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ ઉપર આ શકા અને સમાધાન છે તે જ નિર્મૂળ થઈ જશે પણ એમ થશે તો તે અનુકૂળ લાઘવ છે. આ પ્રકારે અધિધાનના સામાન્ય જ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે જે કારણતા તેનો નિષેધ કવિતાકિંદયકવતી નૃસિંહ ભટ્ટોપાધ્યાયે કયો છે એ પણ છે તો અદ્વૈતવાદી જ, તથાપિ તેમની ઉક્તિ સાપ્રદાયિક વચનથી વિરુદ્ધ છે, એટલે તેનું ખડન આ પ્રસંગે વિસ્તારથી કહીશું.

અધિધાનનું સામાન્ય જ્ઞાન અધ્યાસનો હેતુ થવાથી ઇદમ્ભાકાર અજ્ઞાનની અધ્યાસમા અપેક્ષા નથી. એટલા જ માટે સંક્ષેપચારીરકમા અધિધાન અને આધારનો ભેદ કહ્યો છે. સવિલાસ અજ્ઞાનના વિષયને અધિધાન કહીએ છીએ, કાર્યોને વિલાસ કહીએ છીએ. સર્પાદિક વિલાસ સહિત અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ હોવાથી સર્પાદિકનું અધિધાન રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ છે અધ્યસ્તથી અભિન્ન હોઈ જેનું સ્ફુરણ થાય તેને આધાર કહીએ છીએ ‘આ સર્પ’, ‘આ રજ્જુ’ ઇત્યાદિ ભ્રમપ્રતીતિને વિષે અધ્યસ્ત સર્પરજ્જુતાદિકથી અભિન્ન હોઈ સામાન્ય ઇદમ્ભાકાર સ્ફુરણ હોવાથી સામાન્ય અથ આધાર છે. આ મતમા, અધિધાન અને અધ્યસ્ત એ ઉભયને એકજ્ઞાનની વિષયતા રહે છે એ નિયમને સ્થાને આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા છે એવો નિયમ પ્રવર્તે છે. અધિધાન અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માને તો રજ્જુશુક્તિ આદિ વિશેષરૂપને અધિધાનતા હોવાથી ‘રજ્જુ સર્પ’ છે, ‘શુક્તિ રૂપ’ છે, એવો ભ્રમ થવો જોઈએ. પણ સામાન્ય ઇદમ્ભાકારને તો આધારતા છે, અધિધાનતા નથી, એટલે ‘આ સર્પ’, ‘આ રજ્જુ’ એવો ભ્રમ થવો ન જોઈએ. આ પ્રકારે વિશેષ અશર્ત્ર અજ્ઞાન તે જ અધ્યાસનો હેતુ છે એ મતમા આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માનવી જોઈએ.

૧૧૫ : અધ્યાસકારણતા વિષે પંચપાદિકાવિવરણકાર

પંચપાદિકાવિવરણકારના મતાનુસારી તો એમ કહે છે કે, આવરણ વિશેષ એવા ભેદે કરીને અજ્ઞાનની એ શક્તિ છે. આવરણ-શક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો જ્ઞાન સાથે વિરોધ હોવાથી તેનો નાશ થાય છે; વિશેષશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો જ્ઞાન સાથે વિરોધ ન હોવાથી તેનો નાશ થતો નથી. આ વાર્તા અવશ્ય અંગીકાર કરવા યોગ્ય છે. અન્યથા જળને વિષે પ્રતિબિંબિત વૃક્ષના ઊર્ધ્વભાગને વિષે અધોદેશસ્થત્વરૂપ ભ્રમ થાય ત્યાં વૃક્ષનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતાં પણ ઊર્ધ્વભાગને વિષે જે અધોદેશસ્થત્વરૂપ અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ. એમ જ જીવનમુક્ત વિદ્વાનને પ્રક્ષાત્મનું વિશેષરૂપે કરી જ્ઞાન થયે પણ અંતઃકરણાદિરૂપ વિશેષની નિવૃત્તિ થતી નથી, અને ત્યાં સામાન્યરૂપે કરીને જ્ઞાન અને વિશેષરૂપે કરીને અજ્ઞાન એમ, ઉક્ત સ્થળે કહ્યું તેમ કહેવાઈ શકાતું નથી, એટલે વિશેષશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થતી નથી. આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશની જ સામાન્ય જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ જ સમાધાન છે. એમ જ રજ્જુશક્તિ આદિના સામાન્ય જ્ઞાનથી ઇદમંશના આવરણનો હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનો નાશ થાય છે અને સર્પરજ્જતાદિ વિશેષ હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનો નાશ થતો નથી. એમ છે એટલે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થતાં પણ સર્પોદિક વિશેષ હેતુ ઇદમંશનું અજ્ઞાન તે પણ સંભવે છે. આ રીતે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન થતાં પણ સવિલાસ અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુઆદિક સામાન્ય અંશ સંભવે છે. અધિધાનતાનો સંભવ હોવાથી અધિધાન અને અધ્યસ્ત તેમને એક જ્ઞાનની વિષયતા સંપ્રદાયથી પ્રાપ્ત છે, એમાં વિરોધ નથી.

૧૧૬ : પંચપાદિકા અને સંક્ષેપશારીરકના મતમાં વિલક્ષણતા

સંક્ષેપશારીરકની રીત પ્રમાણે વિશેષ અંશને વિષે અધિધાનતા છે, સામાન્ય અંશને વિષે અધિધાનતા નથી, તેમ વિશેષ અંશને વિષે આધારતા નથી. ઉક્ત મતમાં સામાન્ય અંશને વિષે અધિધાનતા છે એટલે એ મત અને આ મતનો ભેદ છે. વિશેષ અંશને વિષે આધારતાનો અભાવ તે તો આ મતમાં ને તે મતમાં સમાન છે; કેમ કે અધ્યસ્ત-થી અલિપ્ત હોઈ પ્રતીત થાય તેને આધાર કહીએ છીએ. ‘રજ્જુ સર્પ છે’ એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તેમાં અધ્યસ્તથી અલિપ્ત હોઈ વિશેષ અંશ પ્રતીત થાય છે, ઉક્ત રીતથી પ્રતીત થતો નથી એટલે

વિશેષરૂપે કરીને રજ્જુ આધાર નથી. આ રીતે જોતાં પ્રથમ જે પક્ષ કહ્યો તેમા ઇદંત્વરૂપે કરીને રજ્જુને વિષે તથા શક્તિને વિષે પ્રમાણ-જન્ય જ્ઞાનની પ્રમેયતા છે અને રજ્જુત્વરૂપે તથા શુક્તિત્વરૂપે પ્રમેયતાના અભાવને લીધે અજ્ઞાનત્વ હોવાથી સર્પ અને રજ્જુની અધિષ્ઠાનતા છે. દ્વિતીય પક્ષમાં આવરણશક્તિવિરોધી પ્રમાણી વિષયતારૂપ પ્રમેયતા ઇદંત્વરૂપે કરીને છે તથાપિ વિદ્યેષ્યશક્તિવાળા અજ્ઞાનની વિષયતા જ્ઞાનને વિષે પણ સંભવે છે. એટલે ઇદંત્વરૂપે કરીને જ રજ્જુતાદિકની આધિષ્ઠાનતા છે.

આ સ્થાને રહસ્ય આ પ્રમાણે છે. અજ્ઞાનકૃત આવરણ ચેતનમાં થાય છે, અને સ્વભાવથી જ આવૃત્તરૂપ જન્માધ જેવા જડ પદાર્થો તેમને વિષે તો અજ્ઞાનકૃત આવરણનો અંગીકાર નથી. એમ જ પ્રમાણ જન્ય જ્ઞાનથી વિષયતારૂપ પ્રમેયતા પણ ચેતનને વિષે છે. ઘટાદિક જડ પદાર્થોને વિષે આવરણ હોય તો તેની નિવૃત્તિને અર્થે પ્રમેયતાનો અંગીકાર કરવો પડે. ચેતનને વિષે અજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાનતા હોવાથી ચેતનમા જ જ્ઞાતતા અને પ્રમેયતા છે. એમ જ સકળ અધ્યાસ-નું અધિષ્ઠાન પણ ચેતન છે, માટે જડ પદાર્થ પોતે તો અધ્યસ્ત છે, એટલે તે અન્યનાં અધિષ્ઠાન હેઠળ શકે નહિ. આમ છે એટલે રજ્જુ, શુક્તિ આદિકને વિષે અજ્ઞાતતા તથા જ્ઞાતતા અને અધિષ્ઠાનતા કોઈ પ્રકારે મંભવે નહિ; તથાપિ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન વિભુ એવા ચેતનને વિષે છે. પરંતુ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તે તો વિષયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે; એ વિષે અદ્ભુત પ્રકાશમાં અધિક કહેવાશે. એમ જ બ્રહ્માજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે અને ઘટાદિ જ્ઞાનની વિષયતા-રૂપ જ્ઞાતતા ઘટાદયવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે. એ જ પ્રમાણે અવિદ્યાની અધિષ્ઠાનતા નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે, અને ભૂતભૌતિક પ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે તથા પ્રાતિભાસિક સર્પ રજ્જુતાદિકની અધિષ્ઠાનતા રજ્જુ અવચ્છિન્ન તથા શુક્તિ અવચ્છિન્ન ચેતનાદિકને વિષે છે. આ પ્રકારે ચેતન વિષે અજ્ઞાતતા, જ્ઞાતતા, અધિ-ષ્ઠાનતા આદિકના અવચ્છેદક જડ પદાર્થ છે. એટલે અવચ્છેદકતા સંબંધે કરીને જડ પદાર્થોને વિષે પણ અજ્ઞાતતાદિકનો સંભવ હોવાથી રજ્જુ અજ્ઞાત છે, જ્ઞાત છે, સર્પનું અધિષ્ઠાન છે એવો વ્યવહાર પણ મંભવે છે. આ રીતે જોતાં સર્પોદિ ભ્રમના હેતુ રજ્જુ આદિ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં ઇદંમાકાર સામાન્ય જ્ઞાન પ્રમાણે અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે. એ સામાન્ય જ્ઞાનથી ફોલ પામેલી અવિદ્યાના સર્પોદિરૂપ તથા સર્પોદિકના

જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે; રજઞુ આદિ વિષયઉપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાશ-
ના જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. રજઞુ અવચ્છિન્ન ચેતન સર્પાનું અધિ-
ધાન છે અને ઇંદ્રમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સર્પજ્ઞાનનું અધિધાન છે.

૧૧૭ : વિષયઉપહિત અને વૃત્તિઉપહિત ચેતન

ઇંદ્રમાકાર પ્રત્યક્ષવૃત્તિ થાય ત્યાં વિષયઉપહિત ચેતન અને વૃત્તિ-
ઉપહિત ચેતન એમનો અલેદ થાય છે, માટે ઉક્તા રીતે વિષય અને
જ્ઞાનના ઉપાદાનના લેદનું કથન તેમ જ અધિધાનના લેદનું કથન
સંભવતું નથી. વળી સર્પોદિક વિષયના અધિધાનથી જ્ઞાનના અધિધાનને
ભિન્ન માનશે. તો સર્પોદિકના અધિધાનજ્ઞાનની સર્પોદિકના જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ
થશે નહિ; કેમ કે અધ્યસ્તની નિવૃત્તિ તો પોતાના અધિધાનતા જ્ઞાનથી
થાય છે, અન્યના અધિધાનના જ્ઞાનથી અધ્યસ્તની નિવૃત્તિ થતી હોય
તો તો સર્પના અધિધાનરૂપ રજઞુના જ્ઞાનથી અધ્યસ્ત સસારની નિવૃત્તિ
થતી જોઈએ; આમ છે માટે એકતા જ્ઞાનથી સર્પોદિક વિષય અને
તેના જ્ઞાનથી નિવૃત્તિને અર્થે ઉભયનું અધિધાન એક જ માનવું એ
ચોગ્ય છે.

આ શકાનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે : જ્યાં એક વસ્તુ હોય
અને તેના ઉપાધિકૃત લેદ હોય ત્યાં ઉપાધિની નિવૃત્તિથી અલેદ થાય
છે અને જે ઉપાધિ એકદેશમાં હોય ત્યાં પણ ઉપહિતનો અલેદ થાય
છે. પરંતુ ઉપાધિના એકદેશસ્થત્વને લઈ જ્યાં ઉપહિતનો અલેદ થાય
ત્યાં એક જ ધર્મને વિષે તત્ત્વ અને ઉપહિતત્ત્વ એ ધર્મ રહે છે.
એક આકાશ તેના ઘટમકઉપાધિલેદ કરીને લેદ થાય ત્યાં ઘટમકના
નાશથી અલેદ થાય છે, અને મક-દેશને વિષે ઘટનું સ્થાપન થવાથી
પણ ઘટાકાશ-મકાકાશનો લેદ રહેતો નથી; તથાપિ ઘટાકાશને વિષે
ઘટોપહિતત્ત્વ અને મકોપહિતત્ત્વ એ ધર્મ રહે છે. અને ધર્મ એક
છતાં પણ જેટલો કાળ ઘટમક હોયે રહે એટલો કાળ ઘટાકાશ-મકાકાશ
એ હોય વ્યવહાર થાય છે. એમ જ રજઞુ આદિક વિષયદેશને વિષે
વૃત્તિના નિર્ગમનકાળે વૃત્ત્યુપહિતચેતનથી વિષયોપહિતચેતનનો અલેદ
થાય છે; તથાપિ હોય ઉપાધિ વિગ્રમાન હોવાથી વૃત્તિઉપહિત
રજઞુઉપહિતાવ એ એ ધર્મ રહે છે. એ બેમાંથી સર્પોદિક
અધિધાનતાનો અવરોધક ધર્મ રજઞુઉપહિતત્ત્વ છે; અને સર્પોદિક
અધિધાનતાનો અવરોધક ધર્મ વૃત્તિઉપહિતત્ત્વ છે.

વિષયોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે અધિકરણતાનું અવચ્છેદક રજ્જુઉપહિતત્વ છે; અને પ્રાંતિજ્ઞાનોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે અધિકરણતાનું અવચ્છેદક વૃત્યુપહિતત્વ છે. આમ એકદેશને વિષે જ ઉપાધિ હોવાથી ઉપહિતનો અલેદ છતાં પણ ધર્મનો લેદ છે એટલે વૃત્યુપહિતતાવચ્છિન્નચેતનનિષ્ઠ અજ્ઞાનાંશ તેને બ્રમજ્ઞાનની ઉપાદાનતા છે, અને એના એ જ ચેતનનિષ્ઠ જે રજ્જુ આદિ વિષયોપહિતતાવચ્છિન્ન અજ્ઞાનાંશ તેને બ્રમવિષયની ઉપાદાનતા છે. એમ જ વૃત્યુપહિતતાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે બ્રમજ્ઞાનની અધિધાનતા છે, અને રજ્જુ આદિ વિષયોપહિતતાવચ્છિન્ન એવા તેના તે ચેતનને વિષે સર્પોદ્ધિક વિષયની અધિધાનતા છે, આ પ્રકારે ઉપાધિના સદ્ભાવને કાળે ઉપાધિની એકદેશરથતાને લીધે ઉપહિતનો અલેદ છે, છતાં ઉપાધિપુરસ્કારને લઈ લેદવ્યવહાર પણ થાય છે. જ્યાં ઉપાધિઓ ભિન્ન દેશને વિષે હોય ત્યાં તો કેવળ લેદવ્યવહાર થાય છે. ઉપાધિની નિવૃત્તિ થતાં લેદવ્યવહાર રહેતો નથી, કેવળ અલેદવ્યવહાર થાય છે. આવી વ્યવસ્થા હોવાથી વૃત્તિ અને વિષય ઉભય એકદેશરથ હોય, ત્યારે ચેતનનો અલેદ છે છતાં પણ ઉપાધિપુરસ્કારને લઈ પૂર્વોક્ત જે ઉપાદાન અને અધિધાન એવા લેદનું કથન તે અસંગત નથી. સ્વરૂપથી ઉપહિતનો અલેદ છે, એટલે એક અધિધાનના જ્ઞાનથી સર્પોદ્ધિક વિષય અને તેનું જ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૧૧૮ : ઇદમાકારપ્રમાથી બ્રમજ્ઞાન વિષે મતાંતર

રજ્જુ આદિકની ઇદમાકારપ્રમાથી સર્પોદ્ધિકનું બ્રમજ્ઞાન થાય છે ત્યાં બે પક્ષ છે : દોઢ કહે છે કે, ‘આ (અયં) સર્પ’, ‘આ (ઇદમ્) રજ્જત’ એવી રીતે અધિધાનગત જે ઇદંતા અને તેનો સર્પરજ્જતાદિ સાથે સંબંધ તેને વિષય કરતાં એવા સર્પરજ્જતાદિગોચર બ્રમ થાય છે; અધિધાનની ઇદંતાનો જે સંબંધ તેનો ત્યાગ કરીને કેવળ સર્પરજ્જતાદિગોચર અપરોક્ષબ્રમ થતો નથી. જો કેવળ અધ્યસ્તગોચર બ્રમ થાય તો તે બ્રમનો આધાર ‘સર્પ’ ‘રજ્જત’ એવો થવો જોઈએ. પરંતુ ‘આ સર્પને જાણું છું’, ‘આ રજ્જતને જાણું છું’, એવો બ્રમનો જે અનુવ્યવસાય થાય છે તે ઇદં-પદાર્થ સાથે તાદાત્મ્ય પામેલા એવા સર્પરજ્જતાદિગોચર વ્યવસાયને જ વિષય કહે છે. વળી દ્વિપત સર્પોદ્ધિમાં ઇદંતા છે પણ નહિ, કેમ કે વર્તમાનકાળ અને પુરોદેશ એનો

સંબંધ તે ઇદંતા છે. વ્યાવહારિક એવાં દેશકાળનો પ્રાતિભાસિક દેશકાળ સાથે વ્યાવહારિક સંબંધ સંભવતો નથી, અને ઇદંતાની કલ્પિતને વિષે પ્રતીતિથી વ્યાવહારિકનો નિર્વાહ થાય છે એટલે કલ્પિતને વિષે ઇદંતાનો અંગીકાર કરવો નિષ્ફળ છે. અને જો અન્યથાખ્યાતિ સાથે જ વિદ્રેષ હોય તો અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો કલ્પિતમાં અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે, કલ્પિતમાં ઇદંતાનો અંગીકાર નથી. આમ છતાં પણ સંબંધીનો ત્યાગ કરી દેવળ સંબંધનું જ્ઞાન સંભવતું નથી એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો ત્યાગ કરી દેવળ અધ્યસ્તગોચર અપરોક્ષભ્રમ થતો નથી. આમ જોતાં ઇદં-પદાર્થની દ્વિધા પ્રતીતિ સમન્વય છે; એક તો ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગથી ઇદમાકાર પ્રમા-અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ પ્રતીતિ-ધાય છે; બીજી વૃત્યુપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિ ગોચરભ્રમની પ્રતીતિ થાય છે, જે પણ અધ્યસ્તને વિષે ઇદંપદાર્થના તાદાત્મ્યને વિષય કરતી હોઈ ઇદંગોચર જ થાય છે, આમ અપરોક્ષભ્રમમાત્ર ઇદમાકાર ઘર્ષ અધ્યસ્તાકાર થાય છે. આર્તુ ઠોઈ આચાર્યનું માનવું છે.

ઘણાક ગ્રંથકાર આમ પણ લખે છે: અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગથી ઇદમાકાર એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ પ્રમાણે કરી શોભા પામેલી અવિદ્યાનો દેવળ અધ્યસ્તાકાર પરિણામ થાય છે; અવિદ્યાનો ઇદમાકાર પરિણામ થતો નથી, કેમ કે વ્યાવહારિક પદાર્થોકાર પરિણામ અવિદ્યાનો સંભવનો નથી, સાક્ષાત્ અવિદ્યાજન્ય એવી પ્રાતિભાસિક પદાર્થોકાર પરિણામ અવિદ્યાનો ભ્રમજ્ઞાનરૂપે થાય છે. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાને વિષે ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા નથી, દેવળ અધ્યસ્તને વિષે જ ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા છે. અને પ્રથમના મતમાં જે કહ્યું કે, ‘આ સર્પ’ ‘આ રજત’ એવો ભ્રમનો આકાર થાય છે, ‘આ રજતને હું જાણું છું’ એવો ભ્રમનો અનુગ્યવસાય થાય છે; અને ભ્રમ જો અધ્યસ્તમાત્રગોચર હોય તો ‘સર્પ’ ‘રજત’ એવો તેનો આકાર થવો જોઈએ, ‘રજતને જાણું છું’ એટલો જ અનુગ્યવસાય થવો જોઈએ; તે સર્વનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે :

સર્પરજતાદિકના અધિષ્ઠાનગત જે ઇદંતા તેનું અધ્યસ્તને વિષે જેમ જ્ઞાન થાય છે, અથવા અધિષ્ઠાનગત ઇદંતાનો અધ્યસ્ત એવા સર્પોદિકને વિષે જેમ અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે, તેમ સર્પોદિક જ્ઞાનાભાસનું અધિષ્ઠાન ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ છે અને તે પ્રમાવૃત્તિમ

ઇદંપદાર્થતુ' વિષયકત્વ છે તેની પ્રતીતિ સર્પોદિબ્રમમાં થાય છે; અથવા પ્રમાવૃત્તિરૂપ અધિધાનને વિષે જે ઇદંપદાર્થવિષયકત્વ તેનો અનિર્વચનીય સંબંધ સર્પોદિજ્ઞાનોમાં ઊપજે છે, એથી જ ઇદમાકાર-ત્વશૂન્ય એવા બ્રમજ્ઞાનમાં ઇદમાકારત્વની પ્રતીતિ થાય છે; અથવા ઇદમાકારવૃત્ત્યુપહિતચેતન તે જ સર્પોદિજ્ઞાનાભાસતુ' અધિધાન છે. ઉક્ત વૃત્ત્યુપલક્ષિત જો અધિધાન હોય તો ઉક્ત વૃત્તિ પછી બેચાર ઘડીએ પણ સર્પોદિબ્રમ થવો જોઈએ. ઉપલક્ષણવાળાને ઉપલક્ષિત કહીએ છીએ, અને જે ઉપલક્ષણ છે, તેમાં વર્તમાનત્વની અપેક્ષા નથી એ વિષે આગળ કહેવાશે, પણ આગળ બતાવવામાં આવશે તેમ ઉપાધિ વિષે તો વર્તમાનત્વની અપેક્ષા છે. ઇદમાકારવૃત્તિ જેની ઉપાધિ છે તેને ઇદ-માકારવૃત્ત્યુપહિત કહીએ છીએ, એટલે સર્પરજતાદિકતુ' બ્રમજ્ઞાન થાય તે કાળે અંતાઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ પણ હોય જ એટલું અવશ્ય સ્વીકારવું જોઈએ; કેમ કે અધિધાનની સત્તાના કાળથી અતિરિક્ત કાળને વિષે અધ્યસ્ત હોઈ શકતું નથી. એટલે બ્રમજ્ઞાનના સમયને વિષે જ, વૃત્ત્યુપહિત ચેતનની અધિધાનતાને ઉપયોગી એવી ઇદમાકાર અંતાઃકરણ-વૃત્તિ તે હોય છે, તેમ જ રજતાકાર અવિદ્યા વૃત્તિ પણ હોય છે. એ પ્રકારે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ બે જ્ઞાન છે, ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ છે, અને સર્પરજતાદિ આકારવાળી બ્રમવૃત્તિ છે; અવરહેદકતાસંબંધે કરીને ઇદમાકારપ્રમાવૃત્તિ બ્રમવૃત્તિતુ' અધિધાન છે. અધ્યસ્તનો અલેદ-સંબંધ થાય છે, જેમ કે બ્રહ્મ અને પ્રપંચની સર્વમિદં બ્રહ્મ એવી પ્રતીતિ તેનો વિષય અલેદ છે. માટે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ રીતે હેતુવૃત્તિ-નો અલેદ પ્રતીત થાય છે. ઉક્ત રીતિથી વૃત્તિદ્વય હોય તો 'અધિધાન અધ્યસ્ત હેતુ એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય છે' એ પ્રાચીન વચન અસંગત થવા જાય. 'એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય' એનો અર્થ એવો નથી કે, એક વૃત્તિનાં વિષય થાય છે, પણ એવો છે કે એક સાક્ષીનાં વિષય થાય છે. એ પ્રાચીન વચનનો અર્થ આ પ્રકારનો છે. રજતુ-શુદ્ધિ આદિકના દેશમાં જ સર્પ રજતાદિક થાય છે, અને ઇદમાકાર વૃત્તિ પણ રજતુશુદ્ધિ આદિકના દેશમાં જાય છે એટલે અધિધાન અને અધ્યસ્ત ઇદમાકારવૃત્ત્યુપહિત સાક્ષીનાં વિષય છે, અને એ પ્રકારે અધિધાન અને અધ્યસ્ત એક જ્ઞાનનાં વિષય થાય છે. આ પ્રાચીન વચનમાં 'જ્ઞાન' પદનો અર્થ વૃત્તિ નથી પણ સાક્ષી છે; એટલે બ્રમ-વૃત્તિની અધ્યસ્તભાવગોચરતા જ્ઞાનવામાં ધણા આચાર્યોની સંમતિ છે.

૧૧૯ કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાય

નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાય એમ કહે છે કે, બ્રાંતિજ્ઞાન વિના પ્રમારૂપ ઇદમાકાર જ્ઞાન ભ્રમનો હેતુ થતું નથી, પણ ‘આ સર્પ’, ‘આ રજત’ એ રીતે ભ્રમરૂપ એક જ જ્ઞાન થાય છે. ભ્રમની પૂર્વે રજત્વ-શુક્તિ આદિકનું, ઇદમપદાર્થોકાર પ્રમારૂપ સામાન્યજ્ઞાન જે માને તેને પૂછે છે કે, અનુભવાનુસાર જ્ઞાનદયનો અંગીકાર છે? કે ભ્રમરૂપ કાર્યની અનુપપત્તિને લીધે ભ્રમાભિન્ન એવા સામાન્ય જ્ઞાનનો અંગીકાર છે? અનુભવાનુસાર જ્ઞાનદયસ્વીકાર કહો તો તે સંભવતું નથી, કેમ કે પ્રથમ જે મત કહ્યો તેમાં ઇદંપદાર્થગોચર જે વૃત્તિ કહી છે, એક તો પ્રમારૂપ અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ અને બીજી ઇદંપદાર્થને વિષય કરતી કોઈ રજતગોચર એવી અવિદ્યાની ભ્રમરૂપ વૃત્તિ. આ મતમાં ઇદંપદાર્થની દ્વિધા પ્રતીતિ કહી તે કોઈના પણ અનુભવમાં આવતી નથી. સર્પરજતાદિજ્ઞાનની પેઠે ઇદંગોચરજ્ઞાન પણ એક જ અનુભવસિદ્ધ એક જ છે. આમ હોવાથી પ્રથમ મત અનુભવાનુસારી નથી. દ્વિતીય મતમાં ઇદંપદાર્થનાં જે જ્ઞાન તો માન્યાં નથી પરંતુ ‘આ સર્પ’, ‘આ રજત’ એવાં જે જ્ઞાન માન્યાં છે. ઇદમાકાર તો પ્રમા માની છે, અને સર્પ રજતાદિગોચર ભ્રમ માન્યો છે, આ પણ અનુભવવિરુદ્ધ છે. રજત્વ અને શુક્તિના જ્ઞાનથી સર્પરજતાદિકનો બાધ થયા પછી કોઈ પૂછે કે તમને કેવો ભ્રમ થયો હતો, તો તેનો ઉત્તર એવો જ આવશે કે ‘આ સર્પ’, ‘આ રજત’ એવો ભ્રમ મને થયો હતો, પણ એવો ઉત્તર નહિ આવે કે, ઇદમાકાર પ્રમા ઘઈ અને સર્પોકાર રજતાકાર ભ્રમ થયો. આમ હોવાથી દ્વિતીય મતની રીતિ અનુસાર પણ જ્ઞાનદયનો અંગીકાર અનુભવથી વિરુદ્ધ છે એટલે ઇન્દ્રિયજન્ય એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ ઇદમાકારજ્ઞાન પ્રમા છે; અને ઇદમાકારજ્ઞાનજન્ય, સર્પરજતાદિગોચર ઇદંપદાર્થવિષયક અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસ છે. એમ જ્ઞાનદયનો અંગીકાર અનુભવાનુસાર નથી.

૧૨૦ : ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્ય(ધર્મી) જ્ઞાનવાદીની શંકા

સામાન્ય જ્ઞાનવાદી એમ કહે છે : રજત્વ આદિક સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થાય તો સર્પોદિ અધ્યાસ થાય છે, ઇન્દ્રિયસંયોગ ન થાય તો અધ્યાસ થાય નહિ. આવા અન્વયવ્યતિરેકે કરીને ઇન્દ્રિયનો અધિષ્ઠાન સાથે સંયોગ તેને અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ થાય છે. ત્યારે અધિષ્ઠાન

અને ઇન્દ્રિયના સંયોગની જે કારણતા તે અધિધાનના જ્ઞાન દ્વારા જ સંભવે છે. અન્ય પ્રકારે અધિધાન અને ઇન્દ્રિયના સંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવનો નથી; તેને અધ્યાસની કારણતા સંભવતી નથી, કેમ કે અધિધાન અને ઇન્દ્રિયના સંયોગ વિના પણ અહંકારાદિક અધ્યાસ થાય છે. આમ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં અધિધાનજ્ઞાનરૂપ સામાન્યજ્ઞાન હેતુ છે. અહંકારાદિક અધ્યાસનું અધિધાન પ્રત્યક્સ્વરૂપ આત્મા છે ને તે સ્વયંપ્રકાશ છે; સર્પોદિક અધ્યાસના અધિધાનનું સામાન્યજ્ઞાન તો ઇન્દ્રિયસંયોગથી થાય છે. આ પ્રકારે સ્વપ્રકાશ નહિ એવા અધિધાનસામાન્યજ્ઞાન દ્વારા જ ઇન્દ્રિયસંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી. એટલે અધિધાનનું સામાન્યજ્ઞાન જ અધ્યાસનું કારણ છે. અધ્યાસ તેનું કાર્ય છે. જ્યાં કાર્ય પ્રતીત થાય અને કારણ પ્રતીત હોય નહિ ત્યાં કાર્યની અન્યથાનુપપત્તિને લીધે કારણની કલ્પના કરવી જોઈએ; ભ્રમરથળને વિષે ઇંદ્રમાકાર પ્રમાણે યદ્યપિ અનુભવસિદ્ધ નથી, તથાપિ ભ્રમરૂપ કાર્યની સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કારણ વિના અનુપપત્તિ થાય માટે સામાન્યજ્ઞાનની કલ્પના અવશ્ય કરવી પડે છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રકારે કહે તો તે સંભવતું નથી. અધ્યાસ-હેતુ જે સામાન્યજ્ઞાન તેને ધર્મીજ્ઞાન કહે છે. સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસ-કારણ માનનાર પૂર્વપક્ષી છે, અને સામાન્યજ્ઞાનનો અપભ્રાંશ બતાવનાર ઉપાધ્યાય તે સિદ્ધાંતી છે; તેમની ઉક્તિ બતાવીએ છીએ. સામાન્યજ્ઞાન વિના કોઈ પણ અધ્યાસ થાય નહિ તો અધ્યાસની કારણતા સામાન્યજ્ઞાનને વિષે આવે. અધિધાનના સામાન્ય જ્ઞાન વિના ઘટાદિ અધ્યાસ થાય છે, એટલે અધ્યાસમાત્રને વિષે સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતા નથી. ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે ઘટાદિ અધ્યાસની પૂર્વે સામાન્ય જ્ઞાન છે, તો તેને એમ પૂછવું જોઈએ કે, અધિધાન માથે નેત્રસંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી અંતઃકરણની વૃત્તિ તેરૂપ સામાન્યજ્ઞાન તે ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ છે કે, ચેતનસ્વરૂપ પ્રકાશ તે જ, સામાન્ય જ્ઞાન છે? પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી; કેમ કે ઘટાદિક અધ્યાસનું અધિધાન અજ્ઞાનાવગ્નિજ્ઞ પ્રદા તે નીરૂપ છે, એટલે પ્રદાગોચર એવી અંતઃકરણની આશુષવૃત્તિ સંભવતી નથી. બીજો પક્ષ કહો તો સ્વરૂપપ્રકાશ તો આવૃત્ત છે, અને એવા આવૃત્તપ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનને પણ અધ્યાસહેતુ માનો તો રવન્તુ આદિકથાની નેત્રસંયોગ વિના પણ સર્પોદિક અધ્યાસ થવો જોઈએ;

આમ છે એટલે આવૃત્તપ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાન પણ અધ્યાસનો હેતુ નથી. આ પ્રકારે જોતાં ઘટાદિક અધ્યાસની પૂર્વે સામાન્ય જ્ઞાનનો અભાવ છે, અને તેથી અધ્યાસમાત્રમાં સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતાનો પણ અભાવ છે; એટલે અધ્યાસરૂપ કાર્યની અનુપપત્તિ થવાના સંભવથી સામાન્ય-જ્ઞાનરૂપ ઇદમાકારવૃત્તિકલ્પના ધર્મ થકતી નથી.

પુનઃ ધર્મીજ્ઞાનવાદી જો એમ કહે, કે સકળ અધ્યાસને વિષે અનાવૃત્ત પ્રકાશરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનને હેતુ કહો તો ઘટાદિક અધ્યાસને વિષે વ્યભિચારકથન સંભવે. અધ્યાસમાત્રને વિષે આવૃત્ત કે અનાવૃત્ત એવો પ્રકાશમાત્ર જ હેતુ છે, પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં તો અનાવૃત્ત પ્રકાશ હેતુ છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પોદિક અધ્યાસનો હેતુ ઇન્દ્રિયસંયોગને માન્યો છે અને ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ ઇન્દ્રિયસંયોગને માન્યો નથી, તથા સંભવતો નથી; એટલે ઇન્દ્રિયસંયોગના અભાવકાળને વિષે સર્પોદિક અધ્યાસ થતો નથી; ઘટાદિક અધ્યાસ ઇન્દ્રિયસંયોગ વિના થાય છે; આ વ્યવસ્થા જેમ સંભવે છે તેમ અમારા મતમાં પણ પ્રાતિભાસિક જે સર્પોદિક તેના અધ્યાસનો હેતુ અનાવૃત્ત પ્રકાશ છે, એટલે આવરણભંગને અર્થે સર્પોદિક અધ્યાસપૂર્વે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ પ્રમાની અપેક્ષા છે. ઘટાદિક અધ્યાસનો હેતુ સાધારણ પ્રકાશ છે, એટલે અનાવૃત્ત પ્રકાશના સદ્ભાવને લીધે, ઘટાદિક અધ્યાસને વિષે (ઇદમાકાર) વૃત્તિની અપેક્ષા નથી. આમ છે એટલે સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિના અભાવકાળને વિષે સર્પોદિક અધ્યાસ થાય નહિ, અને ઘટાદિક અધ્યાસવૃત્તિ વિના પણ થાય, એ વ્યવસ્થા સંભવે છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું આ કથન પણ અસંગત છે; કેમ કે પ્રાતિભાસિક અધ્યાસની પૂર્વે ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રમારૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ નિયમે કરીને હોય છે એનો પણ શંખને વિષે પીતતાનો અધ્યાસ થાય ત્યાં તથા દૂષજલને વિષે નીલતાનો અધ્યાસ થાય ત્યાં વ્યભિચાર થાય છે. જુઓ, ધ્વજજ્ઞાન વિના જેનો ગાધ થાય તે અધ્યાસ પ્રાતિભાસિક છે. શંખને વિષે પીતના કે દૂષજલને વિષે નીલતા તેનો ગાધ ધ્વજજ્ઞાન પૂર્વેજ શંખ અને જલની પ્રવેતતાના જ્ઞાનથી ધર્મ જાય છે એટલે એ અધ્યાસ પ્રાતિભાસિક છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદી આવે રથાને આ પ્રમાણેની પ્રક્રિયા માને છે; પ્રાતિભાસિક અધ્યાસને વિષે અનાવૃત્ત પ્રકાશની કારણતા હોવાનો નિયમ હોવાથી, શંખ અને જળ સાથે નેત્રના સંયોગથી ઊપજેલી ઇદમાકાર અંતઃકરણવૃત્તિથી અભિવ્યક્ત જે શંખાવચ્છિન્ન ચેતન અને જલાવચ્છિન્ન ચેતન તેને વિષે પીતરૂપ તથા નીલરૂપનો અધ્યાસ થાય

છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો શંખ સાથે તથા જલ સાથે નેત્રનો સંયોગ થવાથી પીતરૂપ તથા નીલરૂપનો અધ્યાસ થાય છે, ઇંદ્રમાકાર વૃત્તિની અપેક્ષા નથી; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીને પૂછવાનું કે ઇંદ્રમાકારવૃત્તિનો વિષય રૂપ વિના કેવળ શંખાદિક દ્રવ્ય છે? અથવા રૂપવિશિષ્ટ શંખ અને રૂપવિશિષ્ટ જળ ઇંદ્રમાકારવૃત્તિનો વિષય છે? પ્રથમ પક્ષ સંભવે નહિ કેમ કે નેત્રજન્યવૃત્તિનો એવો સ્વભાવ છે કે રૂપને જ વિષય કરે, તથા રૂપવિશિષ્ટ દ્રવ્યને વિષય કરે, કેવળ દ્રવ્યને નેત્રજન્યવૃત્તિ વિષય કરી શકતી નથી. જો રૂપનો ત્યાગ કરીને કેવળ દ્રવ્યને જો વૃત્તિ વિષય કરતી હોય તો ઘટના આક્રુષ્ણજ્ઞાનવાળાને ઘટનાં નીલતાદિકને વિષે સંદેહ થવો જોઈએ અને રૂપરહિત એવાં પવનાદિ-દ્રવ્યનું પણ આક્રુષ્ણજ્ઞાન થવું જોઈએ. આમ હોવાથી શંખાદિકના સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કેવળ દ્રવ્યગોચર ઇંદ્રમાકાર આક્રુષ્ણવૃત્તિ સંભવતી નથી. ત્યારે રૂપવિશિષ્ટ શંખગોચર અને રૂપવિશિષ્ટ જલગોચર વૃત્તિ કહે તો પુનઃ એવું પૂછવાનું છે કે, શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખ અને શુક્લરૂપવિશિષ્ટ જળ તેને જો વૃત્તિ વિષય કરે છે? કે અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટ શંખ અને અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટ જલને વિષય કરે છે? જો પ્રથમ પક્ષ કહો તો શુક્લ રૂપને વિષય કરતી એવી ઇંદ્રમાકારવૃત્તિના ઉત્તરકાળને વિષે પૂર્વવૃત્તિનો વિરોધી એવો પીતબ્રમ અને નીલબ્રમ થઈ શકશે નહિ. આમ હોવાથી પીતબ્રમ અને નીલબ્રમની પૂર્વે શુક્લરૂપવિશિષ્ટ એના શંખ અને જલનું ઇંદ્રમાકાર જ્ઞાન સંભવતું નથી. ત્યારે ઇંદ્રમાકારવૃત્તિને અધ્યસ્તરૂપ વિશિષ્ટગોચર માનો તો શંખને વિષે અધ્યસ્ત પીતરૂપ છે અને જલને વિષે અધ્યસ્ત નીલરૂપ છે; ને તદ્વિશિષ્ટ એવાં શંખ જલનું જ્ઞાન બ્રમ છે, એટલે બ્રમને જ બ્રમની હેતુતા કહેવી એ આત્માશ્રય દોષ છે; જેથી એ પક્ષ સંભવતો નથી. વળી ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મત પ્રમાણે ઇંદ્રમાકારજ્ઞાન પ્રમારૂપે જ અધ્યાસનો હેતુ છે એમ માનેલું છે અને બ્રમત્વ તો અધ્યસ્તરૂપવિશિષ્ટના જ્ઞાનનું માનેલું છે, ત્યારે પ્રમારૂપ ધર્મીજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ થાય છે એ કથન સંભવ્યું નહિ. આ રીતે વિચારતાં શંખને વિષે પીતતાબ્રમ તથા જલને વિષે નીલતાબ્રમ તેની પૂર્વે અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન સંભવતું નથી. અધિષ્ઠાન અને ઇન્દ્રિયના સંયોગનો તો સર્વથા સંભવ જ છે એટલે સામાન્યજ્ઞાનનો વ્યભિચાર છે અને ઇન્દ્રિયસંયોગનો અવ્યભિચાર છે જેથી અધ્યાસહેતુ ઇન્દ્રિય અને અધિષ્ઠાનનો સંયોગ છે એ મત જ વારતવિક છે. આવો ઉપાધ્યાયનો મત છે.

૧૨૧ : ધર્મીજ્ઞાનવાદી પ્રાચીન આચાર્યનો મત

પ્રાચીન આચાર્ય ધર્મીજ્ઞાનવાદી છે, ને ધર્મીજ્ઞાનનો શંખપીતા-
 દિક અધ્યાસમાં જે વ્યભિચાર કહ્યો તેનું તેઓ આ પ્રમાણે સમાધાન
 કરે છે: અધ્યાસમાત્રને વિષે સામાન્ય જ્ઞાન હેતુ નથી, પરંતુ અધ્યાસ-
 વિશેષને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સામાન્ય જ્ઞાનની કારણતા ખતાવ-
 વાને અધ્યાસના લેદ માનેલા છે. પ્રાતિભાસિક અધ્યાસ જે પ્રકારનો
 થાય છે, એક ધર્મીના વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબંધ છે, બીજો ધર્મીના
 વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ છે. (શુક્તિને વિષે રજતનો ભ્રમ થાય છે
 ત્યાં) નીલપૃષ્ઠતા, ત્રિકોણતા ઇત્યાદિ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થતાં રજતા-
 ધ્યાસ થનો નથી, એટલે રજતાધ્યાસ આ વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબંધ છે.
 સર્પાદિક અધ્યાસ પણ એવો જ બળ્યો. શ્વેતતારૂપ વિશેષધર્મનું
 જ્ઞાન થયા છતાં પણ શંખને વિષે પીતતાધ્યાસ તથા જળને વિષે
 નીલતાધ્યાસ થાય છે. એટલે એ અધ્યાસ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ
 છે એમ જ રૂપસાહિત્યરૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન છતાં પણ આકાશને
 વિષે જે નીલતાધ્યાસ તે વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ છે; શર્કરાને વિષે
 કટુતાનો અધ્યાસ તે પણ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ છે; કારણ કે
 આકાશ નીલરૂપ છે તથા શર્કરા મધુર છે એ નિશ્ચયવાગ્દાને પણ
 આકાશને વિષે નીલતાનો તથા ચિત્તદોષથી શર્કરાને વિષે કટુતાનો
 અધ્યાસ થાય છે. આ પ્રકારે અધ્યાસ દિવિધ છે. એમાંનો જે શીલ
 પ્રકારનો અધ્યાસ તે તો અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તના સાદૃશ્ય જ્ઞાન વિના
 જ થાય છે; કેમ કે અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તમાં વિરોધી ધર્મ છે,
 એટલે ત્યાં સાદૃશ્યનો સંભવ જ નથી. વળી પરસ્પર વૈધર્મ્યજ્ઞાન છતાં
 પણ અધ્યાસ થાય છે. એટલે ભ્રમરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન પણ એ અધ્યાસનો
 હેતુ નથી. પરંતુ પ્રથમ પ્રકારના જે અધ્યાસનો વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિ-
 બંધ થાય છે તેવા સર્વરજતાદિક અધ્યાસમાં તો અધિષ્ઠાન અધ્યસ્તના
 સાદૃશ્યનું જ્ઞાન હેતુ છે, વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબંધ અધ્યાસને પણ
 સાદૃશ્ય જ્ઞાનજન્ય ન માનીએ અને દુષ્ટ ઇન્દ્રિયસંયોગજન્ય જ માનીએ
 તો શુક્તિને વિષે રજતના અધ્યાસની પેઠે દુષ્ટ નેત્રના સંસર્ગથી અંગારા-
 ને વિષે પણ રજતાધ્યાસ થવો જોઈએ; રજતને વિષે પણ સર્પા-
 ધ્યાસની પેઠે ઘટને વિષે પણ સર્પાધ્યાસ થવો જોઈએ. આમ જોતાં
 વિશેષજ્ઞાનથી જેનો પ્રતિબંધ થાય એવા પ્રાતિભાસિક અધ્યાસને વિષે
 સાદૃશ્ય જ્ઞાન હેતુ છે, અને સાદૃશ્ય જ્ઞાન પણ સામાન્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાન

જ છે. શુદ્ધિ અને રજત વચ્ચે ચાકચિકચરૂપ સાદૃશ્ય છે, રજતુ અને સર્પ વચ્ચે ભૂમિસંબંધ દીર્ઘત્વ એ સાદૃશ્ય છે, પુરુષ અને રથાણુ વચ્ચે ઉચ્ચત્વ એ સાદૃશ્ય છે, એમ અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તનો સમાન-ધર્મ તે જ સાદૃશ્ય છે. તે સાદૃશ્ય જ્ઞાનને સામાન્ય જ્ઞાન અને ધર્મી-જ્ઞાન કહેવું સંભવે છે, ત્યારે વિશેષ જ્ઞાનથી પ્રતિબંધ જે પ્રાતિભાસિક તેનો હેતુ સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાન જ છે; હ્રુદ ઇન્દ્રિયસંયોગનો સાદૃશ્ય-જ્ઞાન દ્વારા આ અધ્યાસમાં ઉપયોગ છે.

૧૨૨ : ઉક્ત મતનાં ઉપાધ્યાયનાં શંકા-સમાધાન

ઉપાધ્યાયના અનુયાયી આ ઉપર આવો આક્ષેપ કરે છે: પ્રમાતૃ-દોષ, પ્રમાણુદોષ, પ્રમેયદોષ એ થકી ધર્મીજ્ઞાનપ્રતિબંધ અધ્યાસ થાય છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ કહો તો પ્રમાતાને ધર્મજ્ઞાન હોય છે એટલે પ્રમાતૃદોષથી અધ્યાસનો હેતુ સિદ્ધ થાય છે અને સાદૃશ્યને અધ્યાસહેતુ કહો તો વિષયદોષથી અધ્યાસહેતુની સિદ્ધિ થાય છે. જેમ પ્રમાતૃદોષરૂપ સાદૃશ્ય જ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ કહેતાં અંગારને વિષે સૌખ્યાધ્યાસની જે આપત્તિ તેનો પરિહાર થાય છે, તેમ વિષયદોષરૂપ સાદૃશ્યને અધ્યાસહેતુ માનતાં પણ ઉક્ત આપત્તિનો પરિહાર થાય છે. આમ છે ત્યારે સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ માનવો એ નિષ્ફળ છે.

ઉપાધ્યાનુસારી આવું કહે તો ધર્મીજ્ઞાનવાદી તેનું આ પ્રકારે સમાધાન કરે છે: હર દેશથી સમુદ્રના જળને વિષે નીલશિતાનો ભ્રમ થાય તે પણ વિશેષજ્ઞાનથી પ્રતિબંધ અધ્યાસ છે; કેમ કે જળને વિષે શુદ્ધ રૂપ તથા જળના જ્ઞાનથી નીલશિતાભ્રમનો પ્રતિબંધ થાય છે. વગી જળને વિષે નીલશિતાનું સાદૃશ્ય પણ નથી, સમુદ્રજળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ ધર્મને નીલશિતાનો ભ્રમ થાય છે. એ રથાને નીલરૂપનું જ્ઞાન તે જ ભ્રમરૂપ સાદૃશ્ય જ્ઞાન છે, આમ ભ્રમ અને પ્રમા ઉભયસાધારણ સાદૃશ્યજ્ઞાન જ ઉક્ત અધ્યાસના હેતુ છે, સ્વરૂપધરી સાદૃશ્ય હેતુ નથી.

વગી ઉપાધ્યાનુસારી એમ કહે કે, અંગાર આદિને વિષે રજતાદિ અધ્યાસની આપત્તિના પરિહારને અર્થે સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને ઉક્ત અધ્યાસની કારણતા માની છે, અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત વચ્ચે સમાન-ધર્મરૂપ જે સાદૃશ્ય તેની સાથે ઇન્દ્રિયનો સ્વસંયુક્તતાદાત્મ્યરૂપ સંબંધ તે જ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી છે; સમુદ્રજળને વિષે નીલ શિતાના

અધ્યાસનો હેતુ બ્રમસ્વરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, તેની સામગ્રી દોષવાળા નેત્રનો જળ સાથેનો સંયોગ તે છે; આમ જે સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી તે જ ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ માનીએ તોપણ સાદૃશ્યજ્ઞાનને વિષે ઇન્દ્રિયસંબંધની કારણતા અવશ્ય માનવી જોઈશે આમ હોવાથી સાદૃશ્યજ્ઞાનના કારણને જ અધ્યાસનું કારણ કહેવું ઉચિત છે; અને ઉભયમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનનો અંગીકાર નિષ્કૃણ છે. શંખપીતાદિક અધ્યાસને વિષે ઇન્દ્રિયસંબંધને જ કારણતા છે ને તે સ્થાને તો સાદૃશ્યજ્ઞાન સંભવતું નથી, એટલે જ્યાં સાદૃશ્યજ્ઞાનની અપેક્ષા છે ત્યાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી જ અધ્યાસની કારણ છે, સાદૃશ્ય જ્ઞાન કારણ નથી. સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસની કારણતા માનવી એમાં, સકળ અધ્યાસને વિષે એક ઇન્દ્રિયસંયોગની જ કારણતા સિદ્ધ થાય છે એ લાઘવ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનની કારણતા માનતાં વિરૂપ અધ્યાસને વિષે ઇન્દ્રિયસંયોગની હેતુતા માનવી અને સદૃશ અધ્યાસને વિષે સાદૃશ્ય જ્ઞાનની હેતુતા માનવી એમાં અધ્યાસના કારણદ્વયની કલ્પના કરવી એ ગૌરવ છે. એટલે જ્યાં સાદૃશ્યજ્ઞાનને હેતુ કહો ત્યાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનના સામગ્રીરૂપ ઇન્દ્રિયસંબંધ જ અધ્યાસનો હેતુ છે.

આવી ઉપાધ્યાયની શંકાનું સમાધાન ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રકારે કરે છે : ઇન્દ્રિયસંબંધથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ દીઠી છે એટલે રજતાદિક વિષયની ઉત્પત્તિ ઇન્દ્રિયસંબંધથી સંભવે નહિ; અને સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસહેતુ માનતાં કારણદ્વયકલ્પનાથી ગૌરવ આવશે એ કહેવું અસંગત છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદીને કારણદ્વયની કલ્પના કરવામાં જેમ દિવ સંખ્યાની કલ્પના છે તેમ જ ઉપાધ્યાયના મતમાં પણ સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસનું કારણ કલ્પતાં કારણનું અધિક શરીર કલ્પવું જ પડે છે; (કેમ કે) સાદૃશ્યજ્ઞાનસામગ્રીના સ્વરૂપમાં અંતર્ભૂત સાદૃશ્યજ્ઞાન છે, ત્યારે ઉપાધ્યાયના મતમાં અધિક શરીરવતી એવી સાદૃશ્યજ્ઞાન-સામગ્રી તેને અધ્યાસહેતુ માનવી જોઈએ. આ રીતે લાઘવ-ગૌરવ તો ઉભય મતમાં સમાન છે; ને વળી જ્ઞાનની સામગ્રીથી વિષયની ઉત્પત્તિના અસંભવરૂપ સુક્તિવિરોધ એ અધિક દોષ છે, માટે સાદૃશ્ય-જ્ઞાન જ ઉક્ત અધ્યાસનો હેતુ છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનની સામગ્રી હેતુ નથી.

૧૨૩ : ઉપાધ્યાયકૃત ખંડન

આ પ્રકારે ધર્મીજ્ઞાનવાદી સાદૃશ્યજ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સામાન્યજ્ઞાનને, વિશેષજ્ઞાનપ્રતિબંધ અધ્યાસને વિષે, કારણ કહે તો તેનું સમાધાન ઉપાધ્યાયના મતમા આ પ્રકારે છે:

વિરૂપને વિષે પણ અધ્યાસ થાય છે એટલે સકળ અધ્યાસને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાનની કારણતા સંભવતી નથી; પણ અગારાદિકને વિષે રૌપ્યાદિક અધ્યાસના પરિહારને વાસ્તે વિશેષજ્ઞાનપ્રતિબંધ અધ્યાસને વિષે જ સાદૃશ્યજ્ઞાનની હેતુતા માનવી રહે છે. પરંતુ ત્યાં પણ રૌપ્યાદિક અધ્યાસમા જેમ નીલપૃષ્ઠત્રિકોણવાદિક વિશેષધર્મનું જ્ઞાન અધ્યાસનું પ્રતિબંધક છે, તેમ જ વિશેષધર્મજ્ઞાનની સામગ્રી પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક હોવાથી અગારાદિકને વિષે રૌપ્યાદિક અધ્યાસની આપત્તિ સંભવતી નથી. આમ છે એટલે સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસની હેતુતા માનવી નિષ્કળ છે જુઓ, જે પદાર્થનું જ્ઞાન જેને વિષે પ્રતિબંધક હોય, તે પદાર્થના જ્ઞાનની સામગ્રી પણ તેની પ્રતિબંધક થાય છે એવો નિયમ છે. પર્વત ઉપર અગ્નિની અનુમિતિનું પ્રતિબંધક વહ્ન્યભાવ જ્ઞાન છે, અને તેની સામગ્રી વહ્ન્યભાવવ્યાપ્ય જે હોય તેનું જ્ઞાન છે એ છે, કેમ કે વ્યાપ્યના જ્ઞાનથી વ્યાપકનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ કે વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમ છે તેના જ્ઞાનથી વ્યાપક જે વહ્નિ તેનું જ્ઞાન થાય છે, તેમ વહ્ન્યભાવના વ્યાપ્ય જલાદિક છે. તેના જ્ઞાનથી વહ્ન્યભાવનું જ્ઞાન થાય છે. આમ છે એટલે વહ્ન્યભાવના જ્ઞાનની સામગ્રી વહ્ન્યભાવના વ્યાપ્યનું જ્ઞાન છે તે છે. વહ્નિની અનુમિતિનું પ્રતિબંધક વહ્ન્યભાવજ્ઞાન છે, એ વહ્ન્યભાવના જ્ઞાનની સામગ્રી જે વહ્ન્યભાવના વ્યાપ્યનું જ્ઞાન તે પણ વહ્નિઅનુમિતિની પ્રતિબંધક છે. આ રીતે પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી પણ પ્રતિબંધક થાય છે. પ્રતિબંધકની સામગ્રીને પ્રતિબંધક કહીએ તો દાહનો પ્રતિબંધક જે મણિ તેની સામગ્રીને વિષે દાહની પ્રતિબંધકતાનો વ્યભિચાર થશે, પણ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રીને પ્રતિબંધકતા માનવામાં વ્યભિચાર નથી. આ પ્રમાણે અધ્યાસનું પ્રતિબંધક જે વિશેષજ્ઞાન તેની સામગ્રી પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. શુદ્ધિને વિષે રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક નીલતારૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન છે, ને તે જ્ઞાનની સામગ્રી નીલભાગવ્યાપી જે નેત્રમયોગ તે છે, એટલે તે પણ રજતાધ્યાસનો પ્રતિબંધક છે; કેમ કે નીલભાગને વિષે શુદ્ધિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતા શુદ્ધિજ્ઞાન જ થાય છે, રજતબ્રમ થતો નથી. શુદ્ધિના નીલ

ભાગથી ભિન્ન ભાગ જે આકચ્છિકદેશ તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં રજતભ્રમ થાય છે. આ રીતે નીલરૂપવાળા ધર્મીનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક છે. અને નીલરૂપનો જે આશય (શુદ્ધિ) તેની સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ તેમ જ નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી છે. ને તે પણ રજતાધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. અંગારા સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યારે તે નીલરૂપ વિશિષ્ટથી જ થાય છે, માટે અંગારા સાથે નેત્રનો સંયોગ અને તેના નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એવી પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી હોવાથી અંગારાને વિષે રજતાધ્યાસની પ્રાપ્તિ જ નથી; એટલે એવા અધ્યાસના પરિહારને અર્થે સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસની હેતુતા માનવી નિષ્ફળ છે.

૧૨૪ : ધર્મીજ્ઞાનવાદીનો પ્રત્યુત્તર અને તેનું પુનઃ સમાધાન

ધર્મીજ્ઞાનવાદી ઉપાધ્યાયના મતમાં એવો દોષ કહે કે, પુંડરીકાકારે કાતરી કાઢેલા પટને વિષે પુંડરીકભ્રમ થાય છે, વિસ્તૃત પટને વિષે પુંડરીક ભ્રમ થતો નથી, માટે સાદૃશ્ય જ્ઞાન અધ્યાસહેતુ છે; તો તેનું સમાધાન પણ અધ્યાસપ્રતિબંધક વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસપ્રતિબંધક માનવાથી થઈ રહે છે.

જુઓ, વિસ્તારવિશિષ્ટ પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ તે પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે; જ્યાં વિસ્તૃત પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પુંડરીક અધ્યાસ થતો નથી, જ્યાં પુંડરીકાકારપટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ હોવાથી પુંડરીકાધ્યાસ થાય છે.

જ્યાં સમુદ્રજલના સમુદાયને વિષે નીલ શિલાતલનો અધ્યાસ થાય ત્યાં વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે, કેમ કે નેત્રસંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ શુક્લશુભ્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો હેતુ છે; તેમ જ આકુષ્પજ્ઞાનનો હેતુ જળ સાથે આલોકનો સંયોગ એ પણ છે; એમ જ જલરાશિત્વરૂપ વિશેષના વ્યંજક જે તરંગાદિક તેમનું પ્રત્યક્ષ પણ થાય છે. આ પ્રકારે સમુદ્રના જલસમુદાયના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીમાં ત્રણે પદાર્થ છે : ૧ શુક્લ રૂપ સાથે નેત્રસંયુક્તતાદાત્મ્ય, ૨ આલોકસંયોગ, ૩ જલરાશિત્વનું વ્યંજક તરંગાદિક પ્રત્યક્ષ. આ ત્રણે છતાં પણ સમુદ્રના જળને વિશે શિલાતલનો ભ્રમ થાય છે, એટલે વિશેષદર્શનની (વિશેષજ્ઞાન) જે સામગ્રી તે પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક થાય છે એમ કે ૧૬

કહેવામાં વ્યલિચારદોષ આવે છે.

પરંતુ પ્રતિબંધકરહિત એવી જે વિશેષદર્શનની સામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે, પ્રતિબંધક સહિત જે વિશેષદર્શનસામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક નથી. જ્યાં સમુદ્રના જળસમુદાયને વિષે નીલ-શિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં નીલરૂપનો ભ્રમ થઈને નીલશિલા-નો અધ્યાસ થાય છે; નીલરૂપનું ભ્રમજ્ઞાન થવાથી જળને વિષે શુક્લ રૂપનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે જળનો વિશેષધર્મ જે શુક્લરૂપ તેના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક નીલરૂપ ભ્રમ છે. એમ જ દૂરતાને લીધે જલરાશિ-ત્વવ્યંજક તરંગાદિક તેનું પણ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે જલ-રાશિત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક દૂરત્વ દોષ છે. આ પ્રમાણે પ્રતિ-બંધ સહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી છે; અને અધ્યાસપ્રતિબંધક એવી જે વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી તે તે પ્રતિબંધકરહિત હોવી જોઈ એ, એટલે સમુદ્ર-જળને વિષે નીલ શિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે એનો પ્રતિબંધ થતો નથી, એ વિષયમાં અધિક દેટલુંક કહીએ ?

કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે, તે પ્રતિબંધકરહિત કારણ-થી જ થાય છે. પ્રતિબંધક હોય તો કોઈ પણ કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી, એટલા જ માટે પ્રતિબંધકાભાવને કાર્યમાત્રમાં સાધારણ કારણ માનવામાં આવે છે. આમ નિયમ છે એટલે પ્રતિબંધક હોય તો નેત્રસંયોગાદિક સર્વ અસાધારણ કારણ તે વિદ્યમાન હોવા છતાં પણ વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી બનતી નથી. કારણનાં જે સહકારી તે સામગ્રી કહેવાય છે; જ્યાં અનેક કારણ હોય, એક જ ન હોય, ત્યાં સામગ્રી હોતી નથી. આ રીતે જળને વિષે જે નીલતાભ્રમ તે શુક્લ રૂપના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે અને દૂરત્વ દોષ તે જલરાશિત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે; એમ પ્રતિબંધકાભાવ સહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી ન હોવાથી જળને વિષે નીલ શિલાતલનો ભ્રમ સંભવે છે.

આ ઠેકાણે તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. સમીપસ્થ પુરુષને આલોક-વાળા દેશ સાથે નેત્રસંયોગ થતાં પણ જળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ થાય છે; એટલે જળને વિષે નીલરૂપના ભ્રમનો વિશેષ જ્ઞાનથી કે તેની સામગ્રીથી પ્રતિબંધ થતો નથી; એમ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ હોવાને લીધે, જળના શુક્લ રૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ હોવા છતાં પણ જળને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ સંભવે છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં ઉક્ત ભ્રમ તે જ સામાન્ય જ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સમુદ્રજળને વિષે

નીલ શિલાતલના અધ્યાસનો હેતુ છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં દોષત્વરૂપે કરીને વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે, અથવા પ્રતિબંધકાભાવરહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ સંપાદન કરીને શિલાતલાધ્યાસનો હેતુ છે. આ પ્રકારે ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મીજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા નથી; તથાપિ અંગારાદિકને વિષે સૌંદર્ય અધ્યાસાદિકનો અભાવ સંભવે છે, એટલે અધ્યાસને વિષે ધર્મીજ્ઞાનનું કાર્યત્વ જણાતું નથી, તેથી કાર્યાનુપપત્તિને લીધે ધર્મીજ્ઞાનરૂપ ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિની જે કલ્પના કરવી તે સંભવતી નથી. આ રીતે અનુભવાનુસાર વિચારતાં કે કાર્યાનુપપત્તિ બેતાં ઇદમાકારવૃત્તિ કલ્પવાનો જે વિવેક છે તે વ્યર્થ કરાવ્યો છે.

૧૨૫ : ધર્મીજ્ઞાનવાદીની શંકા અને સમાધાન

તથાપિ ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે, વિષય સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ તે જ અંતઃકરણની વિષયાકાર વૃત્તિનો હેતુ છે; શુદ્ધિ આદિક વિષય સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં ઇદમાકારવૃત્તિ કેમ નહિ થાય? કદાચિત્ત અવધાન અન્યત્ર હોય તો વિષય સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં પણ તે વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ થાય નહિ, પણ અન્યત્ર વ્યાસંગ રહિતને તો વિષય સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં તે વિષયાકારવૃત્તિ અવશ્ય થશે. આમ છે એટલે અન્યત્ર વ્યાસંગરૂપ-પ્રતિબંધકાભાવ સહિત નેત્રસંયોગથી રજ્જુશુદ્ધિ આદિકને વિષય કરતી એવી અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ થવી જ જોઈએ. આ વૃત્તિ નેત્રાદિપ્રમાણુજન્ય હોવાથી તથા શુદ્ધિ આદિકની અણાધિત જે ઇદંતા તદગોચર હોવાથી પ્રમારૂપ જ થાય છે. આ રીતે કારણના સફલાવને લીધે ઇદમાકારપ્રમાની કલ્પના કરી શકાય છે.

આ ઉપર ઉપાધ્યાય સમાધાન કરે છે કે, નેત્રસંયોગાદિકથી ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે તથાપિ તે દોષ સહિત નેત્રથી ઉત્પન્ન થાય છે, અને ‘ઇદંરજત’ એ પ્રકારે સ્વકાળને વિષે ઉત્પન્ન થયેલા મિથ્યા રજતને વિષય કરતી ઉત્પન્ન થાય છે; એટલે એ વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે, પ્રમા નથી. ઉપાધ્યાય આ પ્રકારે જે સમાધાન કરે છે તેનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. દોષ સહિત એવી ઇન્દ્રિયના સંબંધથી, વિષયચેતનનિષ્ઠ જે અવિદ્યા, તેને વિષે કાર્યની અભિયુક્તતારૂપ-ક્ષોભ પેદા થાય છે, ને તેમાંથી સર્વરજતાદિ અવિદ્યાપરિણામો જિપજે છે; અર્થાત્ નેત્રસંયોગ પછી,

ઉત્તર ક્ષણને વિષે અવિધાનો ક્ષેત્ર થાય છે, અને ક્ષેત્ર પડીના ઉત્તર ક્ષણને વિષે અવિધાનો સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે જે ક્ષણે અવિધાના સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે તે જ ક્ષણે તે સર્પરજતાદિકને વિષય કરવાવાળું, ‘આ રજત’ એવું, અતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન થાય છે જે દુષ્ટનેત્રસયોગથી અવિધાને વિષે ક્ષેત્ર દ્વારા સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ થાય છે, તે જ મયોગથી અતઃકરણના પરિણામરૂપ વૃત્તિજ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે

ઇન્દ્રિયસયોગથી અન્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ મનાય છે, અને સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ તો નેત્રસયોગ પડી એક ક્ષણનું અવધાન થઈને થાય છે એમ ખતાવી, કેમ કે વચ્ચા અવિધાનો ક્ષેત્ર કહ્યો, એટલે વાસ્તવિક રીતે તો અવિધાના ક્ષેત્રનો જે ક્ષણ તે ક્ષણે વૃત્તિજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, એ ક્ષેત્ર પડીના ઉત્તર ક્ષણને વિષે થનાર જે સર્પરજતાદિક તેના જ્ઞાનકાળે વૃત્તિની ઉત્પત્તિ કહેવી એ વિરુદ્ધ વાતો છે આમ કહ્યો તો તે વિરોધ નથી ક્ષેત્ર કોણ નામ છે કે, અવિધા તેની કાર્યોભિમુખ જે અવસ્થા તે ક્ષેત્ર છે, જેમ કાર્યને અભિમુખ થઈને અવિધા સ્વકાર્ય જે સર્પરજતાદિક તેને રચે છે તેમ અતઃકરણ પણ નેત્રસયોગે પ્રતી જ્ઞાનરૂપ કાર્યોભિમુખ થઈ જ્ઞાનને રચે છે આમ હોવાથી અવિધા તેમ જ અતઃકરણ ઉભય સ્વકાર્યોભિમુખ અવસ્થામાં આવે તે ક્ષણ અન્યવહિત અને એકની એક જ છે, એ પડીના ક્ષણમાં અવિધાનો સર્પરજતાદિક પરિણામ થાય છે, અને અતઃકરણનો જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે નેત્રસયોગથી અન્યવહિત એવા ઉત્તર ક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ કહી તે યજ્ઞકાવ તો અતિસૂક્ષ્મ છે, અર્થાત્ કાર્યોભિમુખ અવસ્થાનો રજ અને કાર્યની ઉત્પત્તિનો ક્ષણ એ કાવ એક જ છે એમ માનીને એ પ્રમાણે કહેવું થાય છે આ પ્રકારે જોતા રજતુગુહિત આદિક સાથે કુદ ઇન્દ્રિયનો મયોગ થતા અતઃકરણના પરિણામરૂપ જ્ઞાન અને વિષયા પરિણત ચેતનસ્ય અવિધાના પરિણામ સર્પરજતાદિક તે ઠાય એક જ કાળે વાય છે, અને તેમનો વિષયવિષયીભાવ છે આ ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે, અતઃકરણના પરિણામરૂપ જે વૃત્તિજ્ઞાન તે પણ કુદ ઇન્દ્રિય સયોગજન્ય છે, અને મિથ્યાપદાર્થગોચર છે, તેથી ભ્રમ છે, પ્રમા નથી

ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં અવિધ ક્ષેત્રનો હેતુ સામાન્ય જ્ઞાન છે, એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં ઇન્દ્રિયાદિ વૃત્તિના ઉત્તરક્ષે ક્ષેત્રવતી અવિધાના સર્પરજતાદિક પરિણામ થાય છે અને ઉત્પન્નકાલમાં જે પદ

તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય થઈ શકતો નથી. એટલા માટે ઇદમાકાર વૃત્તિના વિષય જે સર્પરજતાદિક તે મિથ્યા પદાર્થ નથી. ઇદમાકાર વૃત્તિના વિષય તો શુક્તિરજતાદિક જ છે તેથી તે વૃત્તિ પ્રમા છે. સર્પરજતાદિકને વિષય કરવાવાળી તો અવિદ્યાના પરિણામરૂપ ભ્રમવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં ભ્રમવૃત્તિ તે પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે નહિ; કેમ કે ભ્રમવૃત્તિનું અધિષ્ઠાન જે ઇદમાકારવૃત્તિ તેની ઉત્પત્તિ દ્વારા, પરંપરાએ કરીને ઇન્દ્રિયસંબંધનો ભ્રમવૃત્તિને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી.

ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પરજતાદિકના ઉપાદાનરૂપ અવિદ્યાને વિષે જે ક્ષોભ થાય છે તેનું નિમિત્ત દુષ્ટ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે. એટલે એકલા એક ઇન્દ્રિયસંયોગથી જ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિક અને તેને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ ઇદમાકાર વૃત્તિ એ ઉભય એક કાળે ઉત્પન્ન થાય છે એમ ઉપાધ્યાયના મતમાં ઇદમાકાર વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે અને સાક્ષાત્ ઇન્દ્રિયસંબંધથી ઉપજે છે. ઇન્દ્રિયસંબંધથી જે ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે તે સ્વકાળને વિષે જ ઉત્પન્ન એવાં સર્પરજતાદિકને વિષય કરતી જ થાય છે, એટલે ‘આ સર્પ’ ‘આ રજત’ એ આકારવાળી થાય છે, કેવળ ઇદંપદાર્થગોચર થતી નથી.

૧૨૬ : ઉપાધ્યાયના મતમાં શંકા

ઉપાધ્યાયના મતમાં નીચે પ્રમાણે શંકા થાય છે. જે પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ હોય તે પદાર્થગોચર વૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; એક પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ હોય અને અન્યગોચર વૃત્તિ થાય તો ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં ઘટગોચરવૃત્તિ પણ થવી જોઈએ; વિશેષ શું કહીએ? એક પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં સકળ પદાર્થગોચર વૃત્તિની આપત્તિ આવવાથી પુરુષમાત્ર અનાયાસે જ સર્વજ્ઞ થવો જોઈએ. આમ છે એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયસંબંધ થતાં અન્યપદાર્થગોચરવૃત્તિ સંભવતી નથી; પણ જે પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ હોય તે પદાર્થગોચર જ વૃત્તિ થાય છે. આનો નિયમ છતાં ઉપાધ્યાયના મતમાં રજતશુક્તિ આદિ સાથે નેત્રસંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સર્પરજતાદિગોચર માની તે સંભવે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન સ્વસંબંધ સાથે કે સ્વતાદાત્મ્યવાળા સાથે

ઇન્દ્રિયસંબંધ થતાં સ્વગોચરવૃત્તિ થાય છે. ૨૧ એટલે વૃત્તિનો વિષય. જે પદાર્થને વિષય કરવાવાળી વૃત્તિ થાય તે પદાર્થ સાથે અથવા તે પદાર્થનું તાદાત્મ્ય જેને વિષે હોય તેવા પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ જોઈએ. જન્યવૃત્તિનાં વિષય સર્પરજતાદિક છે; તે સ્થાને વૃત્તિના વિષય સાથે તો નેત્રનો સંબંધ થયો નથી, પણ સર્પરજતાદિક સાથે તાદાત્મ્યવાળાં રજ્જુશુક્તિ આદિકની સાથે થયો છે. અધ્યસ્તનો અધિષ્ઠાન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ થાય છે, અને સર્પરજતાદિકની અધિષ્ઠાનતાનાં અવચ્છેદક હોવાથી રજ્જુશુક્તિ આદિક પણ સર્પરજતાદિકનાં અધિષ્ઠાન કહેવાય છે, આમ છે એટલે સર્પરજતાદિકના તાદાત્મ્યવાળાં રજ્જુશુક્તિ આદિકના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિનાં સર્પરજતાદિક પણ વિષય થાય છે. ઘટને વિષે તો ઘટનું તાદાત્મ્ય નથી, એટલે ઘટ અને ઇન્દ્રિયના સંયોગથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ પરગોચર થાય નહિ; એ જ પ્રકારે એક પદાર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સકળ પદાર્થગોચર થાય નહિ. બ્રહ્મથી ભિન્ન એવા કોઈ એક પદાર્થ સાથે સકળ પદાર્થનું તાદાત્મ્ય નથી; બ્રહ્મને વિષે સકળ પદાર્થનું તાદાત્મ્ય છે, પરંતુ બ્રહ્મ અસંગ છે, એટલે તેની સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ સંભવતો નથી, એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયસંબંધ થતાં સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત થવાની આપત્તિનો સંભવ નથી. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિકેય અને તેમનું જ્ઞાન ઉભય અવિદ્યાના પરિણામ છે, ઉપાધ્યાયના મતમાં સર્પરજતાદિક તો અવિદ્યાના પરિણામ છે, અને તેમનું જ્ઞાન ઉક્ત રીતે અંતઃકરણનું પરિણામ છે. એ અંતઃકરણપરિણામ ઇન્દ્રિયસંબંધથી થાય છે, એટલે ઇન્દ્રિયક છે. આ પ્રકારે સર્પરજતાદિક સાથે નેત્ર-સંયોગનો અભાવ છતાં પણ રજ્જુશુક્તિ આદિક સાથે દુષ્ટનેત્રસંયોગ થતાં આક્ષુબ્ધમવૃત્તિના વિષય સર્પરજતાદિક થાય છે, એવો ઉપાધ્યાયનો મત છે. ‘અક્ષુથી સર્પને જોઈ છું’, અક્ષુથી રજતને જોઈ છું’ એવા અનુવ્યવસાયે કરીને પણ સર્પરજતાદિકગોચર જન્યપ આક્ષુબ્ધવૃત્તિ જ સિદ્ધ થાય છે. રજ્જુશુક્તિઆદિકગોચર જે ઇદમાદારપ્રભાવૃત્તિ તેને વિષે અભિવ્યક્ત જે સાક્ષી તદ્દગોચરતા સર્પરજતાદિકને છે, એવું ધર્મીજ્ઞાનવાદી માને છે; પણ તેના મતમાં ઉક્ત અન્યવસાયનો વિરોધ છે.

૧૨૭ : અધ્યાસમાં નેત્રના ઉપયોગ વિષે મત

ધર્મીજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે, સર્પરજતાદિકનો પ્રકાશ સાક્ષીરૂપ છે, પરંતુ અલિખ્યકૃત સાક્ષીથી જ એમનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે સાક્ષીની અલિખ્યજક ઇદમાકારવૃત્તિ નેત્રજન્ય હોવાથી પરંપરાએ કરીને સર્પરજતાદિકના સાક્ષીરૂપ પ્રકાશને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ છે; ને તેથી સર્પરજતાદિકના જ્ઞાનનો આશ્રુપત્વ વ્યવહાર થાય છે; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિકને સાક્ષીભાવ્યતા માનતાં પણ ઉક્ત અનુવ્યવસાયનો વિરોધ આવતો નથી-તો એ કહેવું અસંગત છે; કેમ કે ઉક્ત સ્થળે તો નેત્રનો પરંપરાથી ઉપયોગ ણતા-વીને આશ્રુપત્વ વ્યવહારનો નિર્વાહ કહ્યો તથાપિ શંખને વિષે પીતબ્રમ થાય ત્યાં પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી. રૂપ વિના કેવળ શંખને (અકલ્પ કરવા) વિષે તો નેત્રની યોગ્યતા નથી, એટલે રૂપવિશિષ્ટ શંખના અકલ્પની યોગ્યતા કહો તો શંખના શુક્લ-રૂપનું અકલ્પ થયા પછી પીતતાનો અધ્યાસ થશે નહિ. આ કારણને લીધે અધ્યસ્ત એવું જે પીતરૂપ તદ્વિશિષ્ટ(શંખ)ને વિષે નેત્રની યોગ્યતા માનવી પડશે; જે વાત ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી, કેમ કે અધ્યસ્તપદાર્થને વિષે ઐન્દ્રિયકૃત્વ નથી એવો ધર્મીજ્ઞાનવાદીનો મત છે. આ પ્રકારે રૂપ વિનાના કેવળ શંખના જ્ઞાન વિષે તથા રૂપવિશિષ્ટ શંખના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો શંખ સાથે નેત્રનો સંબંધ તે જ પીતરૂપ અધ્યાસનો હેતુ છે, અને તે નેત્રસંબંધ રૂપરહિત કેવળ શંખ સાથે તેમ શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખ સાથે સંભવે છે.

૧૨૮ : શંખપીતતા વિષે ધર્મીજ્ઞાનવાદી અને ઉપાધ્યાય

આ સ્થાને પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદી આ પ્રમાણે કહે છે. જ્યાં શંખને વિષે પીતરૂપનો અધ્યાસ થાય છે, ત્યાં સર્પરજતાદિકની પેઠે પીતતાનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ નથી; પણ જેમ સ્ફટિકને વિષે જ્વાલુકુમ્ભવૃત્તિ રક્તતાનો સંસર્ગજન્ય અધ્યાસ છે, તેમ નેત્રવૃત્તિ પીત સંબંધી જે પીતતા તેના સંબંધનો શંખને વિષે અધ્યાસ છે. પીતતાના જ્ઞાન વિના તેના સંબંધનો અધ્યાસ સંભવે નહિ, એટલે પીતતાના જ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી શંખપીતતા અધ્યાસમાં પણ પરંપરાએ કરીને નેત્રનો ઉપયોગ છે; ને તેથી ‘પીત શંખને નેત્રથી જોડે છું’

અનુવ્યવસાય સંભવે છે. શંખને વિષે પીતરૂપનો સંબંધ અનિર્વચનીય ઉપજે છે, એટલે અન્યથાખ્યાતિવાદની આપત્તિ પણ નથી.

ધર્મીજ્ઞાનવાદી આણું કહે તો તેને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે. શંખને વિષે પીતરૂપના સંસર્ગાધ્યાસનો હેતુ પીતપીતતાનું જ્ઞાન છે, તો તે નયનદેશસ્થ પીતની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે કે શંખદેશને વિષે પીતદ્રવ્ય પ્રાપ્ત થાય છે તેની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે! જો પ્રથમ પક્ષ કહો તો નયનદેશસ્થ પીતદ્રવ્ય સાથે, અંજનની પેઠે નેત્રસંયોગનો અભાવ હોવાથી તેનું આશુપ્રત્યક્ષ તો થનાર નથી, એટલે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાગોચર પરોક્ષવૃત્તિ થવી જોઈશે; ત્યારે એવી પરોક્ષવૃત્તિસ્થ સાક્ષીથી શંખની પીતતાનો અપરોક્ષ પ્રકાશ થશે નહિ અથવા ઠોઈ પણ પ્રદારે કરીને નયનસ્થ પીતપીતતાગોચર આશુપ્રવૃત્તિ માનો તો પણ તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી સાથે નયનદેશસ્થ પીતપીતતામાત્રનો સંબંધ છે, શંખ સાથે તથા શંખની સાથે જે પીતતાનો સંબંધ તે સાથે સાક્ષીનો સંબંધ નથી. એટલે શંખનો તથા શંખને વિષે પીતતાના સંબંધનો સાક્ષી સાથે સંબંધ ન હોવાથી, પ્રકાશ થવો જોઈએ નહિ. તાત્પર્ય એવું છે કે, જપાકુસુમસંબંધી જે રક્તતા તેના અનિર્વચનીય સંબંધની રક્તિકને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં તો રક્તતા, રક્તિકતા અને રક્તતાનો સંબંધ એ ત્રણે પદાર્થ પ્રત્યક્ષ દેશમાં રિયત હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત જે સાક્ષી તેના વિષય ઘર્ષ થકે છે. પણ પીતશંખાધ્યાસમાં તો પીતતા નયનદેશમાં છે, અને પીતતાના સંબંધ સહિત શંખ પ્રત્યક્ષદેશમાં છે, એટલે એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી ત્રણેનો પ્રકાશ સંભવતો નથી. ત્યારે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાના જ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ છે એ પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી.

શંખ દેશને વિષે પ્રાપ્ત થયેલા પીતદ્રવ્યની પીતતાનું અપરોક્ષજ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, પછી શંખને વિષે પીતતાના અનિર્વચનીય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે. કસ્ટુળાના સંબંધી એવા પટને વિષે કસ્ટુળાના રૂપની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી કસ્ટુળા, કસ્ટુળાનું રૂપ અને તત્સંબંધી પટ ત્રણેનો પ્રકાશ થાય છે. રક્તિકને વિષે રક્તતાનો જ્ઞાન થાય છે, ત્યાં પણ એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી સર્વનો પ્રકાશ થાય છે; એમ જ શંખ પીતજ્ઞાનને વિષે પણ નયનદેશથી નિઃસ્રુત પીતપીતતા શંખદેશમાં પ્રાપ્ત થાય છે; અને તેના અનિર્વચનીય સંબંધની શંખને વિષે ઉત્પત્તિ

થાય છે. આવો જે દ્વિતીય પક્ષ છે તે માનો તો ઉક્ત દોષ નહિ આવે, કેમ કે પીતપીતતા અને શંખ એકદેશરથ હોવાથી પીતપીતતાગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી શંખ અને શંખને વિષે પીતતાનો સંસર્ગ તેમનો પ્રકાશ માનવામાં કોઈ બાધક નથી. આ પ્રકારે શંખદેશને વિષે પ્રાપ્ત જે પીત તેની પીતતાના સંસર્ગની શંખને વિષે અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ થાય છે. શંખદેશરથ પીતપીતતાનું પ્રત્યક્ષ નેત્રજન્ય થાય છે. એમ શંખને વિષે સંસર્ગાધ્યાસ થાય છે. આ રીતે પરંપરાથી શંખપીતાધ્યાસને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ સંભવે છે. આવી જે ધર્મજ્ઞાનવાદીની ઉક્તિ તે પણ સંભવતી નથી, કેમ કે શંખ દેશને વિષે પીતરૂપવાળા પીતનું નિર્ગમન થયા પછી તેની પીતતા સમજાય છે; એવું હોય તો દૃષ્ટામાત્રને શંખની પીતતાની પ્રતીતિ તે સમયે થવી જોઈએ (જે થતી નથી).

૧૨૯ : ધર્મજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન અને ઉપાધ્યાયની શંકા

ધર્મજ્ઞાનવાદી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરે છે. દોષવાળા નેત્રથી પિત્તને નીકળતાં જે પુરુષ દેખે છે તેને જ શંખલિપ્ત પિત્ત-પીતતાની પ્રતીતિ થાય છે, જેના નેત્રમાં પિત્તદોષ ન હોય તેને પિત્ત-પદાર્થ નેત્રમાંથી નીકળતો દેખાતો નથી. એટલે તેને શંખને વિષે પિત્તપીતતાની પ્રતીતિ પણ થતી નથી. જે ભૂમિથી ઊડતા પક્ષીની આઘ ઊડવાની ક્રિયાને દેખે, તથા મધ્ય ઊડવાની ક્રિયાને દેખે, તેને અતિ જાંચે પણ પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે, આઘ ક્રિયા દેખે નહિ તેને અતિ જાંચે ઊડતા પક્ષીની પ્રતીતિ થતી નથી, તેમ જેનાં નેત્રથી પિત્ત નીકળે તેને જ નીકળ્યાની પ્રતીતિ હોવાથી શંખ દેશને વિષે પીતતાની પ્રતીતિ થાય છે, અન્યને થતી નથી.

આ દૃષ્ટાંતથી ધર્મજ્ઞાનવાદી અન્ય પુરુષોને પીતતાની પ્રતીતિની આપત્તિનો પરિહાર કરે તો તે સંભવતો નથી; કેમ કે જેને ઊર્ધ્વ-દેશગત પક્ષી દેખાતું હોય તે અન્ય પુરુષોને એ રીતનો ઉપદેશ કરે કે, મારા નેત્રની પાસે રાખીને જુઓ, તથા એમ કહેવાની સાથે આંગળીથી બતાવે તો અન્ય પુરુષોને પણ ઊર્ધ્વદેશગત પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે, પણ શંખલિપ્ત પિત્તની પીતતાની પ્રતીતિ કોઈ પણ પ્રકારે અન્યને થઈ શકતી નથી. એટલે દૃષ્ટાંત વિષમ છે, જેથી શંખદેશને વિષે પિત્તનું નિર્ગમન સંભવતું નથી.

પુનઃ ધર્મજ્ઞાનવાદી સમાધાન કરે છે કે, દોષવાળાં નેત્રથી નીકળેલા

પિત્તની પીતિમાતું અપરોક્ષ દોષવાળાં નેત્રથી જ થાય છે, એટલે અન્ય પુરુષોને શંખ વિષે પીતિમાનો અધ્યાસ થતો નથી. આ રીતે શંખદેશસ્થ પિત્તની પીતતાનો નેત્રદ્રિયથી અપરોક્ષ અનુભવ થાય છે, અને નેત્રથી અનુભૂત પીતતાનો અનિર્વચનીય સંબંધ શંખને વિષે જાણે છે, તેને સાક્ષી પ્રકાશે છે, અને શંખને વિષે પીતતાના સંબંધની પ્રતીતિમાં પરપરાથી નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી આશુપત્ત વ્યવહાર પણ સંભવે છે.

આ પ્રકારનું ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન પણ અનુભૂયમાન આરોપને વિષે જ સંભવે છે. સ્મર્યમાણ આરોપને વિષે સંભવતું નથી. અન્યત્ર અનુભૂતની અન્યત્ર પ્રતીતિને અનુભૂયમાનારોપ કહે છે; જેમ કે શંખદેશસ્થ પીતને વિષે અનુભૂત જે પીતિમાનો સંબંધ તેની શંખને વિષે પ્રતીતિ થાય છે તે અનુભૂયમાનનો આરોપ છે. એ જ પ્રકારે સન્નિહિત પદાર્થના ધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય ત્યાં બધે અનુભૂયમાનારોપ છે. પ્રત્યક્ષ અનુભવના વિષયનો આરોપ થાય તે અનુભૂયમાનારોપ કહેતાં સન્નિહિત ઉપાધિને વિષે જ પ્રત્યક્ષ અનુભવની વિષયતા છે. જળને વિષે નીલતાનો આરોપ થાય તે સ્મર્યમાણારોપ છે. સ્મૃતિના વિષયને સ્મર્યમાણ કહે છે. જલધાર જે ભૂમિ તે નીલ હોય, અથવા નીલ-મૃત્તિકામિશ્રિત જળ હોય, ત્યાં તે જળને વિષે નીલતાનો અધ્યાસ અનુભૂયમાનારોપ કહી શકાય, પણ ધવલ ભૂમિસ્થ એવા નિર્મળ જળને વિષે તેમ આકાશને વિષે નીલતાનો જે આરોપ તે સ્મર્યમાણારોપ છે. તે રથાને નીલરૂપ સંરાગી અધિષ્ઠાનગોચર આશુપવૃત્તિનો અંગીકાર ન હોવાથી પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી એટલે ઉક્ત અધ્યાસને વિષે, આશુપત્તપ્રતીતિ, ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી; કેમ કે અધ્યસ્ત પદાર્થોને ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સાક્ષીભાસ્ય માન્યા છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં અધ્યસ્ત પદાર્થોની ઐદ્રિયકવૃત્તિ થાય છે, એટલે ઉક્ત અધ્યાસને વિષે પણ આશુપત્તપ્રતીતિ સંભવે છે.

વળી સ્તનના મધુર દૂધને વિષે પણ જ્યાં બાળકને તિક્તારસનો ભ્રમ થાય ત્યાં મધુર દુગ્ધ અધિષ્ઠાન છે. દ્રવ્યગ્રહણને વિષે રસનેદ્રિયની ચોગ્યતાનો અભાવ હોવાથી મધુર દુગ્ધના જ્ઞાનને વિષે તે રસનેદ્રિયનો ઉપયોગ સંભવે નહિ અને ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં તે અધ્યસ્તગોચર એવી ઐદ્રિયક વૃત્તિ થતી નથી, એટલે મધુરદુગ્ધને વિષે જે તિક્તતાભ્રમ તેને રાસનત્વ કહી શકાશે નહિ. ઉપાધ્યાયના મતમાં તે તિક્તતાગોચર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે તિક્તતા વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

૧૩૦ : તિક્તરસાધ્યાસની રસનાગોચરતાપૂર્વક ઉપાધ્યાયમત

પરંતુ એમાં કાંઈક ભેદ છે. સર્પરજતાદિક અધ્યાસને વિષે અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રના સંબંધથી અધિષ્ઠાનગોચર આક્ષુષવૃત્તિ થાય છે, અને તે વૃત્તિના સમકાલે ઉત્પન્ન થયેલાં સર્પરજતાદિક પણ તે જ વૃત્તિનાં વિષય થાય છે. મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્તરસનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં દુગ્ધાકાર રાસનવૃત્તિ સંભવતી નથી; પણ શરીરવ્યાપી ત્વક્ છે એટલે ત્વાચવૃત્તિ મધુરદુગ્ધાકાર થાય છે, ને તેથી મધુર દુગ્ધનો પ્રકાશ થાય છે. જે કાળને વિષે મધુર દુગ્ધ સાથે સંયોગ થાય તે જ કાળને વિષે દોષદૂષિત રસનાનો દુગ્ધ સાથે સંયોગ થાય છે. રસનસંયોગથી દુગ્ધાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યામાં ક્ષોભ ઘર્ષને અવિદ્યાનો તિક્તરસાકાર પરિણામ અને તિક્તરસગોચરરાસનવૃત્તિ એક કાળે જ થાય છે. આ રીતે, મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્તરસાધ્યાસ થાય ત્યાં મધુર દ્રવ્યનો પ્રકાશ તો ત્વાચવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી થાય છે, અને તિક્તરસાકાર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે રાસનવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી તિક્તરસનો પ્રકાશ થાય છે. ત્વાચવૃત્તિ અને રાસનવૃત્તિ દુગ્ધદેશને વિષે જાય છે, એટલે એકદેશસ્થ હોવાથી ઉભયવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનનો ભેદ નથી. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાન તથા અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા પણ સંભવે છે. તિક્તરસગોચર રાસનવૃત્તિ ન માનીએ, અને ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિગ્ર્યક્ત ચેતનથી જ તિક્તરસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્તરસનાજ્ઞાનમાં રાસનત્વપ્રતીતિ નહિ થાય. ધર્મીજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજતાદિક અધ્યાસને વિષે તો અધ્યાસકારણ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાદ પરંપરાએ કરીને અધ્યસ્તજ્ઞાનને પણ નેત્રજન્યતા છે. પણ તિક્તરસન અધ્યાસમાં અધિષ્ઠાન મધુર દુગ્ધ છે તે દ્રવ્યરૂપ છે, એટલે તેના જ્ઞાનને વિષે રસનેદ્રિયતા ઉપયોગનો અભાવ હોવાથી પરંપરાએ કરીને તિક્તરસજ્ઞાનની રસનજન્યતા સંભવતી નથી. એટલે તિક્તરસાધ્યાસને વિં રાસનત્વપ્રતીતિના નિર્વાહને વાસ્તે ધર્મીજ્ઞાનવાદીએ પણ રાસનવૃત્તિ અવશ્ય માનવી જોઈશે. એમ જ સર્પરજતાદિક અધ્યાસમાં પણ અધ્યસ્ત ગોચર ઐન્દ્રિયક વૃત્તિ જ થાય છે એટલે તેનાથી ભિન્ન અધ્યસ્ત ગોચર એવી અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અનિર્વચનીયવૃત્તિની કલ્પના નિષ્ફળ છે. એ મતમાં અવિદ્યાનું પરિણામ ટેવળ વિષયાકાર જ થાય છે, અને તે અનિર્વચનીય વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ તો અતઃકરણી

થાય છે. એ વૃત્તિ હુદ્દ ઈન્દ્રિયના સંયોગથી થાય છે તેથી તે બ્રમરૂપ છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે હુદ્દ ઈન્દ્રિયનો સંબંધ તે જ અવિદ્યામાં દોષ દ્વારા અધ્યાસનો હેતુ થાય છે; અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ નથી.

૧૩૧ : ઉપાધ્યાયમતની વિરુદ્ધતા અને ધર્મીજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી^૧ નૃસિંહલટ્ટોપાધ્યાયનો આ મત છે; ને તે સવે પ્રાચીન આચાર્યોની ઉક્તિથી વિરુદ્ધ છે : જુઓ, અધિષ્ઠાનનું સામાન્ય જ્ઞાન તથા દોષના પૂર્વાનુભવજન્યસંસ્કાર, તેનાથી અધ્યાસ થાય છે એ પ્રાચીન મત છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો અધિષ્ઠાન સાથે ઈન્દ્રિયનો સંયોગ તેને અધ્યાસહેતુ માન્યો છે, અધિષ્ઠાનસામાન્ય જ્ઞાન માન્યું નથી; એટલે પ્રાચીન વચનથી વિરુદ્ધ છે. વળી અર્થાધ્યાસ, જ્ઞાનાધ્યાસ એવા ભેદે કરીને અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે એમ સર્વે અદ્વૈતવાદી માને છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં જ્ઞાનાધ્યાસ અપ્રસિદ્ધ છે. અનિર્વચનીય સર્વ-રજતાદિગોચર જે અવિદ્યાપરિણામ તેને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં તો ઐન્દ્રિયક બ્રમવૃત્તિ માની એટલે આ (અવિદ્યાપરિણામરૂપ વૃત્તિ)નો દોષ છે એમ પ્રાચીન વચનથી એ પણ વિરુદ્ધ છે. હવે કહીએ છીએ તે પ્રકારે જોતાં યુક્તિથી પણ એ મત વિરુદ્ધ છે. અધિષ્ઠાન અને ઈન્દ્રિયના સંબંધને અધ્યાસમાત્રમાં કારણ માનીએ તો અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ; કેમ કે અહંકારાદિકનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે અથવા સાક્ષીચેતન છે, તે નીરૂપ છે, એટલે તેની સાથે જ્ઞાનહેતુ જે ઈન્દ્રિયસંયોગ તેનો સંલવ જ નથી. ત્યારે પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં જ ઈન્દ્રિયસંબંધની કારણતા માનીએ તોપણ અહંકારાદિકનો અધ્યાસ જે મતમાં પ્રાતિભાસિક છે તે મત પ્રમાણે, ઈન્દ્રિય-સંબંધનો અભાવ હોવાથી, અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. એવો મત કહો કે અહંકારાદિક બ્યાવકારિક છે અને પ્રાતિભાસિકથી વિરુદ્ધ છે તોપણ તે મતમાં એ સ્વપ્નાધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. સર્વના મતમાં સ્વપ્નાધ્યાસ પ્રાતિભાસિક જ છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન સાક્ષી-ચેતન છે; તેની સાથે ઈન્દ્રિયસંબંધનો સંભવ ન હોવાથી પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં પણ અધિષ્ઠાન સાથે ઈન્દ્રિયના સંબંધની કારણતા સંભવતી નથી. આ પ્રકારે ઉપાધ્યાયનો મત ચમત્કારી નથી.

ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં ઉપાધ્યાયે જે દોષ કહ્યો છે કે, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને

વિષે ભે ઈદ્રિયસંબંધનો ઉપયોગ માનીએ તો શબ્દને વિષે પીતિમાધ્યાસ થાય છે ત્યાં રૂપ વિના કેવળ શબ્દનું આશ્રુપ માનતાં નીરૂપ એવા વાયુનું પણ પ્રત્યક્ષ માનવું પ્રાપ્ત થાય; અને શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શબ્દનું આશ્રુપ માનતાં તો પીતરૂપ જ્ઞાનનું વિરોધી શુક્લરૂપ જ્ઞાન હોવાથી પીતરૂપનો અધ્યાસ જ બનશે નહિ. આવું જ ઉપાધ્યાયનું કહેવું છે તે અવિવેકજન્ય છે. રૂપવાળા દ્રવ્યનું આશ્રુપપ્રત્યક્ષ થાય છે એવો નિયમ છે; ક્યાંક દોષબળે કરીને રૂપભાગનો ત્યાગ કરી કેવળ આશ્રુપનું જ આશ્રુપ થાય છે, અને નિર્દોષ નયન હોય તો રૂપવિશિષ્ટનું આશ્રુપ થાય છે; પણ નીરૂપનું તો આશ્રુપ થતું નથી, આમ છે એટલે નીરૂપ એવા વાયુના આશ્રુપની આપત્તિ આવે જ નહિ. રૂપવાળા શબ્દના રૂપભાગનો ત્યાગ કરીને દુષ્ટ નેત્રથી તેવું આશ્રુપ થાય છે ત્યાં પણ શુક્લરૂપને વિષે શુક્લત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક કોઈ નેત્રદોષ છે, તેથી જ પીતરૂપાધ્યાસ પણ સંભવે છે. શુક્લત્વવિશિષ્ટ શુક્લરૂપનું જ્ઞાન તે જ પીતરૂપના જ્ઞાનનું વિરોધી છે; કેવળ શુક્લરૂપવ્યક્તિનું જ્ઞાન રૂપાંતરજ્ઞાનનું વિરોધી નથી. આ વાર્તા પ્રતિબંધપ્રતિબંધકભાવનિર્ણયના અથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે વિચારતાં, શબ્દને વિષે પીતતાના અધ્યાસનો હેતુ શબ્દરૂપ અધિષ્ઠાનનું ઈદમાદ્યર આશ્રુપજ્ઞાન સંભવે છે; ને તે કેવળ શબ્દગોચર થાય છે; અથવા દોષબળે કરીને શુક્લત્વનો ત્યાગ કરી શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શબ્દગોચર થાય છે, પરંપરાએ કરીને પીતતાના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી પીતતાધ્યાસને વિષે આશ્રુપત્વપ્રતીતિનો નિર્વાહ પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં થાય છે. વળી મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્ત રસાધ્યાસ થાય ત્યાં ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં પણ ત્વાચવૃત્તિની આવશ્યકતા કહી છે, કેમ કે તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન જે મધુર દુગ્ધ તેના સામાન્ય જ્ઞાનરૂપ જે વૃત્તિ તે રાસન તો સંભવતી નથી, ત્વાચવૃત્તિ જ અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે, અને તે ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે નહિ; એટલે ધર્મીજ્ઞાનવાદીને તિક્ત રસની ભ્રમરૂપ પ્રતીતિ રાસનજન્ય જ માનવી પડે છે. એમ જ રજતાદિક ભ્રમજ્ઞાન પણ ઈદ્રિયજન્ય જ છે. મધુર દુગ્ધની અધિષ્ઠાનતા માનવાથી ઉપાધ્યાયનું વચન આ રીતે સંગત થાય, પણ એ જે મધુર રસવાળું દુગ્ધરૂપ દ્રવ્ય અધિષ્ઠાન નથી, તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન તો દુગ્ધનો જે મધુર રસ છે, તેના જ્ઞાનને વિષે રસનનો ઉપયોગ હોવાથી તિક્ત રસની પ્રતીતિ વિષે રાસનત્વની પ્રતીતિ તથા વ્યવહાર સંભવે છે. યદ્યપિ મધુર

જ્ઞાન યતાં તેનાથી વિરોધી એવા તિક્ત રસનો અધ્યાસ સંભવતો નથી, તથાપિ મધુરત્વધર્મવિશિષ્ટ મધુર રસનું જ્ઞાન જ તિક્તરસજ્ઞાનનું વિરોધી છે, મધુરત્વ ધર્મને છોડી કેવળ મધુરરસવ્યક્તિનું સામાન્ય જ્ઞાન તિક્ત-રસાધ્યાસનું વિરોધી નથી. જેમ શુક્લિત્વરૂપે શુક્લિત્વનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસ-નો વિરોધી છે, પણ શુક્લિત્વનું સામાન્ય જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું વિરોધી નથી, બિલકુલ રજતાધ્યાસનો હેતુ છે, તેમ મધુર રસનું સામાન્યજ્ઞાન પણ તિક્તરસાધ્યાસનો હેતુ છે. આ પ્રકારે ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં પણ તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન જે મધુર રસ તેનું રસનથી સામાન્યજ્ઞાન યતાં તિક્ત રસનો અધ્યાસ થાય છે, એટલે પરંપરાએ કરીને રસને દ્વિયનો તિક્ત-રસાધ્યાસને વિષે ઉપયોગ છે. આમ છે એટલે તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

૧૩૨ : તિક્તરસાધ્યાસને વિષે અન્ય ઉક્તિ અને ખંડન

મધુર દુગ્ધને જ તિક્ત રસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તોપણ તિક્ત-રસાધ્યાસને વિષે રસનની અપેક્ષા નથી. પણ દુગ્ધગોચર ત્વાચવૃત્તિ થાય છે, તે ત્વાચવૃત્તિ યદ્યપિ તિક્તરસાકાર નથી તથાપિ ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી નિરાવૃત્ત છે, ને તેના સંબંધથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ થાય છે. રસનનો વ્યાપાર તિક્ત રસની પ્રતીતિને વિષે લાસતો નથી. આમ હોવાથી તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર અપ્રામા-ણિક છે. આ પક્ષમાં તિક્તરસાધ્યાસ કેવળ અર્થાધ્યાસ છે. તિક્તરસા-કાર અવિદ્યાવૃત્તિ નિબંધ હોવાથી માની નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર મધુર દુગ્ધને તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીને મધુર દુગ્ધ-ગોચર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ માને છે અને તિક્તરસગોચરવૃત્તિનો અભાવ માને છે.

આ લેખ અસંગત છે. સ્વાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી વિપયનો પ્રકાશ થાય છે; અન્યાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્તચેતનથી સંબંધી એવા વિપયનો પ્રકાશ માનીએ તો રૂપવાન ઘટાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્તચેતનથી ઘટગત પરિમાણ સંખ્યાદિકની પ્રતીતિ થવી જોઈએ. પણ ‘રૂપવાન ઘટ’ એવું જ્ઞાન થાય છતાં ઘટનાં સ્થૂણતાદિકનો પ્રકાશ થતો નથી. મધુર દુગ્ધાકાર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ સંભવતો નથી, પરંતુ દોષનો અદ્ભુત મહિમા અંગીકૃત છે, એટલે દોષદુષ્ટ ઇન્દ્રિયજન્યવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી વૃત્તિને

અગોચર એવા પણ ચેતનસંબંધીનો પ્રકાશ માનીએ તો જેમ તેમ કરીને ઉક્ત લેખ સંભવે. રૂપવાન ઘટાકારવૃત્તિ તો દોષઘન્ય નથી; એટલે તે તે વૃત્તિનાં અગોચર જે પરિમાણાદિક તેનો તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી પ્રકાશ થતો નથી.

૧૩૩ : મુખ્ય સિદ્ધાંતનું કથન

મુખ્ય સિદ્ધાંત આ પ્રમાણે છે: જેમ સ્વપ્ન અવસ્થામાં પદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે આલુપત્વ, રાસનત્વ આદિ પ્રતીતિ થાય છે. તે જ રીતે સર્પરજતાદિક અનિર્વચનીય પદાર્થ સાક્ષીભાસ્ય છે. તેમને વિષે આલુપત્વાદિક પ્રતીતિભ્રમ થાય છે. કેવળ સર્પરજતાદિક જ સાક્ષીભાસ્ય નથી, પણ અનાત્મપદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે. સ્વપ્નની પેઠે ઘટાદિક પ્રમેય અને નેત્રાદિક પ્રમાણ દ્વારા નેત્રાદિકનો ઘટાદિક સાથે સંબંધ તે એક કાળે ઉત્પન્ન થાય છે, એટલે તેમનો પરસ્પર પ્રમાણ-પ્રમેયભાવ સંભવતો નથી; છતાં પ્રતીત તો થાય છે; માટે તે અનિર્વચનીય છે, આ સિદ્ધાંત છે. વ્યાવહારિક પ્રપંચની મિથ્યાત્વસિદ્ધિ માટે ઉપયોગી, સાક્ષીભાસ્યતાનાં સાધક, મિથ્યા સર્પરજતાદિક દષ્ટાંત છે. તેમનું ઐન્દ્રિયકત્વ માનતાં સિદ્ધાંતસાધક જે દષ્ટાંત તે પ્રતિકૂળ થઈ જાય છે. આમ હોવાથી ઉપાધ્યયમત સિદ્ધાંત વિરોધી છે.

અધ્યસ્ત પદાર્થને ઐન્દ્રિયકત્વ ન માનીએ તો આકાશને નીલતાધ્યાસની અનુપપત્તિ થશે. ધર્મીજ્ઞાનવાદથી આ દોષનું નિરાકરણ કરવું જોઈએ. (તે વિના એ વાદ વ્યર્થ થશે.) આકાશ નીરૂપ છે, એટલે આકાશનું સામાન્ય જ્ઞાન નેત્રથી સંભવતું નથી અને સંભવે તો નીલતાધ્યાસ થાય. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો આકાશ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે શોભ થઈ નીલરૂપની ઉત્પત્તિ અને નીલરૂપવિશિષ્ટ આકાશગોચર નેત્રસંયોગઘન્ય અંતઃકરણની આલુપવૃત્તિ, એ એક કાળે થાય છે; એટલે આકાશને વિષે નીલતાધ્યાસનો સંભવ છે.

૧૩૪ : ઉક્ત દોષ પરિહાર

છતાં પણ ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં આ અધ્યાસની અનુપપત્તિ નથી; કેમ કે યદ્યપિ આકાશ નીરૂપ છે તથાપિ આલોકદ્રવ્ય રૂપવાન છે; એટલે આલોક સાથે હ્રદ નેત્રનો સંયોગ થતાં, આલોકગોચર, આલોક-

વ્યાપી આકાશાકાર પ્રમારૂપ સામાન્ય જ્ઞાન સંભવે છે. તે પછી આકાશ-
વચ્ચિત્ત ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે જ્ઞાન દ્વારા નીલરૂપાકાર અવિદ્યા પરિણામ
થાય છે એમ જ ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્ચિત્ત ચેતનસ્થ અવિદ્યાનો નીલરૂપ-
ગોચર જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. આકાશગોચર પ્રમાવૃત્તિ અને
નીલરૂપ ગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ, એક દેશને વિષે હોવાથી ઉભયવૃત્ત્યુપહિત
સાક્ષી એક છે; એટલે અધિષ્ઠાન અધ્યસ્તનો એક સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય
છે. યદ્યપિ વિશેષરૂપે કરીને અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં અધ્યાસ સંભવતો
નથી; અને અધ્યાસ તો આકાશાકાર પ્રમાવૃત્તિ પછી કહ્યો એટલે
આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન અધ્યાસહેતુ થાય છે, જે વિશેષ-
રૂપે હોઈ અધ્યાસહેતુ થાય છે એમ લાગે છે, તથાપિ આકાશત્વ-
રૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન તે સામાન્ય જ્ઞાન જ છે, વિશેષ જ્ઞાન નથી.
'આકાશ નીરૂપ છે' એ રીતે નીરૂપત્વ વિશિષ્ટ આકાશજ્ઞાન તે જ
વિશેષજ્ઞાન છે; કેમ કે અધ્યાસકાળે અપ્રતીત અંશ તેને વિશેષ અંશ
કહે છે ને તે જ અધિષ્ઠાન છે. અધ્યાસકાળે પ્રતીત અંશને સામાન્ય
અંશ કહે છે ને તે આધાર છે. 'આકાશ નીલ છે' એ રીતે પ્રાંતિ-
કાળે વિષે આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશની પ્રતીતિ થાય છે અને
આકાશ નીરૂપ છે એ રીતે નીરૂપત્વ ધર્મે કરીને આકાશની પ્રતીતિ
પ્રાંતિકાળે થતી નથી. આ પ્રકારે આકાશત્વરૂપે આકાશજ્ઞાન તે પણ
સામાન્ય જ્ઞાન છે, એટલે તે પછી નીલરૂપનો અધ્યાસ સંભવે છે.

૧૩૫ : સર્પાદિ અધ્યાસમાં ચાર મત

આ પ્રકારે સર્પરજ્જતાદિબ્રમ થાય ત્યાં ત્રણ મત તો કહ્યા. એક
ઉપાધ્યાયનો મત. તેમના મતમાં એક જ જ્ઞાન દુષ્ટદ્રિય અને વિષયના
સંબંધથી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ છે. એ જ્ઞાન અધિષ્ઠાનના સામાન્ય
અંશને તેમ અધ્યસ્તને વિષય કરે છે, બ્રમરૂપ છે; એનાથી લિપ્ત
અધિષ્ઠાન સામાન્યાંશ માત્ર ગોચર પ્રમાજ્ઞાનનો તેના મતમાં અંગી-
કાર નથી. બીજો ધર્મીજ્ઞાનવાદ; એમાં બે પક્ષ છે. એકમાં તો ઇદમા-
કાર સામાન્ય જ્ઞાન પ્રમા પછી, 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ રીતે
બ્રમજ્ઞાન થાય છે, તે અવિદ્યાના પરિણામરૂપ થાય છે અને અધિષ્ઠાનના
સામાન્ય અંશને વિષય કરતું અધ્યસ્તને વિષય કરે છે. એટલે ઇદમા-
કાર તથા અધ્યસ્તકાળ થાય છે. ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં બીજો પક્ષ એ છે કે
અધ્યાસહેતુ ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન પ્રમારૂપ થાય છે. તેના ઉત્તર દષ્ટને

વિષે સર્પરજતાદિ-ગોચર એવા અવિધાના પરિણામરૂપ જ્ઞાન થાય છે. તે બ્રમરૂપ થાય છે; એટલે અધિષ્ઠાનગોચર થતું નથી, કેવળ અધ્યસ્ત-ગોચર જ થાય છે એ બ્રમજ્ઞાનને વિષે ઇદંપદાર્થવિષયકત્વ છે; તેનો અનિર્વચનીય સંબંધ બ્રમજ્ઞાન સાથે બિપજે છે. એ પ્રકારે કેવળ અધ્યસ્ત પદાર્થાકાર બ્રમજ્ઞાન થાય છે. આ મત સમીચીન છે.

ધર્મીજ્ઞાનવાદમાં જ કોઈ અંતકાર ત્રીજો પક્ષ માને છે: અધ્યાસ-હેતુ ને અધિષ્ઠાન સામાન્ય જ્ઞાન છે, તેનાથી ભિન્ન એવી સર્પરજતા-દિગોચર અવિધાવૃત્તિ નિબ્ધન છે; કેમ કે અધિષ્ઠાનગોચર અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ ને અધ્યાસહેતુ માની છે તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી જ સર્પરજતાદિકનો પ્રકાશ થાય છે; એટલે સર્પરજતાદિ જ્ઞેય-રૂપ તે તો અવિધાના પરિણામ થાય છે અને જ્ઞાનરૂપ પરિણામ અવિધા-નો થતો નથી; અર્થાત્ આ મતમાં પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે શુકિતરજતાદિકને વિષે કેવળ અર્થાધ્યાસ જ છે, જ્ઞાનાધ્યાસનો અંગી-કાર નથી. આ મત પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે સકળ આર્થવચનથી તથા શુકિતથી વિરુદ્ધ છે; કેમ કે આ મતમાં બ્રમજ્ઞાનનો લોપ થાય છે. ઇદમાકાર ને જ્ઞાન થાય છે તે અધિષ્ઠાન સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થવાથી અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ થાય છે; અને અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે એટલે પ્રમા થાય છે. એ કરતાં ભિન્ન જ્ઞાન માન્યું નથી. આમ થવાથી બ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ થઈ જાય છે. જો એમ કહો કે, અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર જ્ઞાન જ સર્પરજતાદિકને વિષય કરે છે, એટલે બાધિત-પદાર્થગોચર હોવાથી તે જ બ્રમ છે, તો આ મતમાં એ જ્ઞાનની અબાધિત અધિષ્ઠાનગોચરતા હોવાથી એ જ્ઞાનનું પ્રમાત્વ જ થવું જોઈએ, એટલે એકના એક જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ બ્રમત્વ ઉભયનો સંકર થાય. સત્યરજતગોચર અને શુકિતરજતગોચર એક જ્ઞાન હોય ત્યાં પ્રમાત્વ-બ્રમત્વનો સંકર પ્રસિદ્ધ છે, તોપણ જેમ અવગ્રહેદકલેદે કરીને એક જ પદાર્થને વિષે સંયોગ અને સંયોગાભાવ એવા બે વિરોધી પદાર્થ રહે છે, તેમ એકજ્ઞાનને વિષે પણ અવગ્રહેદક લેદે કરીને બ્રમત્વ અને પ્રમાત્વ એવા વિરોધી ધર્મ સંભાવે છે. દૃષ્ટાંતને વિષે વૃક્ષવૃત્તિ સંયોગાભાવનો અવગ્રહેદક મૂળદેશ છે; સંયોગનો અવગ્રહેદક શાખાદેશ છે, તેમ દૃષ્ટાંત ને જ્ઞાન તેને વિષે પણ બાધિત-વિષયકત્વ એ બ્રમત્વનો અવગ્રહેદકધર્મ છે અને અબાધિતવિષયકત્વ એ પ્રમાત્વનો અવગ્રહેદકધર્મ છે; માટે એક જ જ્ઞાનને વિષે બાધિત-વિષયકત્વાવસ્થિત બ્રમત્વ અને અબાધિતવિષયકત્વાવસ્થિત પ્રમાત્વ

ઉભય હોઈ શકે છે, જેથી પ્રમાત્વ-પ્રમાત્ર સંકરનો દોષ સંભવતો નથી. આ પ્રમાણે કહો તોપણ જેમ પ્રમાત્ર અને પ્રમાત્વ વિદોષી છે તેમ બાધિતવિષયકત્વ અને અબાધિતવિષયકત્વ પણ વિદોષી છે; કેમ કે પરસ્પર ભાવાભાવરૂપ છે, એટલે પુનઃ અવચ્છેદકભેદ માન્યા વિના તેમનો પણ એક જ્ઞાનમાં સમાવેશ સંભવે નહિ અને તેમનાં અન્ય અવચ્છેદક તો ઉપલબ્ધ થતાં નથી, અથવા કોઈ અન્ય કલ્પનાની કલ્પના કરીએ તોપણ પરસ્પર વિદોષી એવાં જ કોઈ અવચ્છેદક માનવાં પડશે; એટલે પાછાં તેમને માટે પણ અન્ય અવચ્છેદક શોધવાં પડશે, આ પ્રકારે અનવસ્થા થશે. આમ હોવાથી એક જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્ર પ્રમાત્ર-સંકર સંભવે નહિ. વળી સત્યરજતગોચર તથા શુકિતરજતગોચર એવો એક જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્ર-પ્રમાત્રનો સંકર જે કયો તે જ સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી કયો છે; કેમ કે સત્યરજતગોચર અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે. શુકિતરજતગોચર અવિદ્યાની વૃત્તિ થાય છે, એટલે સત્યરજતગોચર અને શુકિતરજતગોચર એવાં બે જ્ઞાન થાય છે, ઉભય જ્ઞાન સમાન કાળને વિષે થાય છે, એટલે તેમનો પરસ્પરભેદ પ્રતીત થતો નથી અને એકત્વ ભ્રમ થાય છે. આમ હોવાથી પ્રમાત્ર-પ્રમાત્રનો સંકર કેવળ અદ્યગોચર કરે છે, જેથી ઇદમ્ભાકર પ્રમાવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ સંભવે નહિ; અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી જ અધ્યસ્તનો પ્રકાશ માનીને અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાની વૃત્તિ ન માનીએ તો અધ્યસ્ત પદાર્થની સ્મૃતિ થવી જોઈએ નહિ; કેમ કે અનુભવના નાશથી સંસ્કાર થાય છે, અન્યગોચર અનુભવથી અન્યગોચર સંસ્કાર અને સ્મૃતિ થાય તો પટગોચર અનુભવથી ઘટગોચર સંસ્કારસ્મૃતિ થવી જોઈએ. માટે સમાનગોચર અનુભવથી સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ થાય છે એવો નિયમ હોવાથી અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિરૂપ અનુભવથી અધ્યસ્તગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ અને અધ્યસ્તગોચર સાક્ષીરૂપ અનુભવથી સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિની ઉત્પત્તિ કહો તો તે સર્વથા અસંગત છે; કેમ કે સંસ્કાર અનુભવના નાશથી થાય છે, સાક્ષી તો નિત્ય છે, એટલે તેને સંસ્કારજનકતા જ સંભવતી નથી.

એમ કહો કે જે વૃત્તિથી ચેતનની અભિવ્યક્તિ દ્વારા જે પદાર્થનો પ્રકાશ થાય તે વૃત્તિથી તે પદાર્થગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિ થાય છે; એટલે પટગોચરવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી ઘટનો પ્રકાશ થાય નહિ; અર્થાત્ પટગોચર અનુભવથી ઘટગોચર સંસ્કાર દ્વારા

સ્મૃતિની આપત્તિ રહેતી નથી. અધિષ્ઠાનગોચર અંતઃકરણની ઇદમાકાર-વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર પ્રમાણી અધ્યસ્તગોચર સંસ્કાર દ્વારા સ્મૃતિનો સંભવ છે એટલે અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાવૃત્તિનો અંગીકાર નિષ્ફળ છે. આપું કહેવું પણ અસંગત છે. અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર જ્ઞાનથી અધ્યસ્તનો પ્રકાશ જે માને તેને પૂછવું જોઈએ કે :

ઇદમાકારજ્ઞાન થાય તે અધ્યસ્તાકાર પણ થાય છે કે નથી થતું ? જો એમ કહો કે અધ્યસ્તાકાર પણ થાય છે તો તે સંભવતું નથી. કેમ કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનને વિષે આકારસમર્પણનો હેતુ તો વિષય છે, અધ્યસ્ત પદાર્થની ઉત્પત્તિ ઇદમાકાર જ્ઞાન પછીના ક્ષણમાં થાય છે એટલે ભાવી વિષયથી કરીને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનને વિષે સ્વાકાર સમર્પણ થઈ શકે નહિ. આમ હોવાથી ઇદમાકાર જ્ઞાનની અધ્યસ્તાકારતા સંભવતી નથી. ત્યારે હવે ઇદમાકારજ્ઞાન અધ્યસ્તાકાર થતું નથી એમ કહો તો તે પણ નહિ સંભવે; કેમ કે અન્યાકાર વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી અન્ય વિષયનો પ્રકાશ થતો નથી એ વાત આગળ કહેલી છે. જો ઇદમાકારવૃત્તિમાં અભિવ્યક્ત સાક્ષીના સંબંધથી આકાર સમર્પણ ન કરનારનો પણ પ્રકાશ માનીએ તો ઇદમાકાર વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીનો સંબંધી જે અધિષ્ઠાનનો વિશેષ અંશ તેનો પણ પ્રકાશ થવો જોઈએ. આમ છે માટે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનથી ભિન્ન, અવિદ્યાપરિણામરૂપ, અધ્યસ્તાકારવૃત્તિરૂપ, જ્ઞાન અવશ્ય અંગીકાર કરવું જોઈએ. તેમાં પણ જે પક્ષ કહ્યા છે : અધિષ્ઠાન-ગોચર તથા અધ્યસ્તગોચર. અનિર્વચનીય જ્ઞાન થાય છે એવો જે પ્રથમ પક્ષ તે તો સમીચીન નથી એવું આગળ કહી આવ્યા છીએ. જો અનિર્વચનીય મિથ્યા જ્ઞાનને ઉભય ગોચર માનીએ તો પ્રમાત્વ-પ્રમત્વનો સંકર થવારૂપ દોષ થાય છે, માટે ઇદમાકાર સામાન્ય જ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે કેવળ અધ્યસ્તગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ થાય છે; જેમ સર્પ-રજ્જતાદિ મિથ્યા છે તેમ તેમનું જ્ઞાન પણ મિથ્યા છે; ને એથી જ સર્પરજ્જતાદિકના બાધની પેઠે તેમના જ્ઞાનનો પણ બાધ થાય છે. ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી જ અધ્યસ્તનો પ્રકાશ માનીએ તો સાક્ષી પોતે સર્વદા અબાધ્ય છે; તેમ ઇદમાકાર વૃત્તિ પણ, અંતઃકરણપરિણામ હોવાથી, ઘટાદિક જ્ઞાનની પેઠે વ્યવહારકાળે અબાધ્ય છે; જેથી બ્રહ્મજ્ઞાન વિના અધ્યસ્તજ્ઞાનનો પણ બાધ થવો જોઈએ નહિ.

૧૩૬ : અનિર્વચનીય ખ્યાતિમાં ચારે મતનો અનુવાદ

સર્વરજતાદિગોચર ભ્રમ થાય ત્યાં સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ કહી છે, તેમાં ચાર પક્ષ છે. એક તો કવિ તાદ્વિદનૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયનો મત છે, તે મતમાં અધિધાન સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ તે જ અધ્યાસનો હેતુ છે, અધિધાનસામાન્યજ્ઞાન હેતુ નથી. અન્ય આચાર્યોના મતમાં અધિધાનસામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ છે. સામાન્ય જ્ઞાનને ધર્મીજ્ઞાન કહે છે, ઉપાધ્યાયથી ભિન્ન જે ત્રણે મત તેમાં ધર્મીજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા માની છે; એટલે બાકીના ત્રણે મત ધર્મીજ્ઞાનવાદી છે. તેમાં પણ અધ્યસ્ત પદાર્થોકાર અવિધાની વૃત્તિરૂપ ભ્રમજ્ઞાન થાય છે એ જ પક્ષ સમીચીન છે; અધિધાનગોચર, ઇંદ્રમાકાર, તથા અધ્યસ્તાકાર અવિધાની વૃત્તિ થાય છે એ પક્ષ; તેમ જ ઇંદ્રમાકાર વૃત્તિરૂપ સામાન્યજ્ઞાન જે અધ્યાસહેતુ છે તેથી જ નિર્વાહ થાય છે. અધ્યસ્તગોચર અવિધા-વૃત્તિનો અગીકાર જરૂરનો નથી એ પક્ષ : એ બન્ને સમીચીન નથી. અધ્યાસના હેતુરૂપ સામાન્ય જ્ઞાનનો અનંગીકાર કરનાર ઉપાધ્યાય પક્ષ પણ સમીચીન નથી. આ પ્રકારે પ્રાચીન ગ્રંથકારોએ જે લખ્યું છે તેમને અનુસરીને મેં દ્વયભૂષણ લખ્યાં છે, પણ બે બુદ્ધિબળથી વિચાર કરીએ તો ચારે મતમાં ભૂષણ દ્વય સમાન છે. અદ્વૈતવાદનો અભિનિવેશ પ્રપચનું મિથ્યાત્વ સિદ્ધ કરવા ઉપર છે, આવાંતર એવા મતભેદનું ખંડનખંડન કરવા ઉપર નથી; માટે કોઈ જિજ્ઞાસુને ખંડિત પક્ષ જ બુદ્ધિમાં ઊતરી બંધ તોપણ કંઈ હાનિ નથી. અમે એક જ મતને અનુકૂળ યુક્તિઓ લખી છે તે તો પ્રાચીન આચાર્યોના માર્ગથી અવળે માર્ગે ન જવાય તેને માટે લખી છે.

કહે

ખ્યાતિ અનિર્વચનીયની લખી લાપા આ રીત,
નિશ્ચલ વિષ્ણુ નહિ કોઈએ જેઓ સજન સમીત.

શાસ્ત્રાંતરમાં ભ્રમનાં જે લક્ષણસ્વરૂપ કહ્યાં છે તેનાથી વિલક્ષણ જ ભ્રમનું લક્ષણ અને સ્વરૂપ છે : આ વાત જણાવવાને માટે શાસ્ત્રાંતર પ્રસિદ્ધ ભ્રમસ્વરૂપ લાખ્યને વિષે કહેલાં છે. તેમનું પણ નિરૂપણ અને ખંડન કરીએ છીએ. શુક્તિને વિષે રજતાદિ ભ્રમ થાય છે ત્યાં સિદ્ધાંત-પક્ષ વિના બીજા પાંચ મત છે : (૧) સત્ખ્યાતિ, (૨) અસત્ખ્યાતિ, (૩) આત્મખ્યાતિ, (૪) અન્યથાખ્યાતિ, (૫) અખ્યાતિ. એ બધાં

બ્રમનાં નામ છે. સર્વના મતમાં આ પાંચમાંથી એક એક નામ બ્રમના નામરૂપે પ્રસિદ્ધ છે.

૧૩૭ : સત્પ્રજ્ઞાતિ

સત્પ્રજ્ઞાતિવાદીનો સિદ્ધાંત આ પ્રમાણે છે : શુક્તિના અવયવોની સાથે રજતના અવયવો સદા રહે છે, ને જેમ શુક્તિના અવયવ સત્ય છે તેમ રજતના અવયવ પણ સત્ય છે, મિથ્યા નથી. જેમ સિદ્ધાંતમાં દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અનિર્વચનીય રજત ઊપજે છે, તેમ દોષ સહિત નેત્ર સંબંધથી રજતાવયવોમાંથી સત્ય રજત ઊપજે છે. અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી જેમ અનિર્વચનીય રજતની નિવૃત્તિ સિદ્ધાંતમાં થાય છે, તેમ અહીં પણ શુક્તિજ્ઞાનથી સત્ય રજતનો ધ્વંસ પોતાના અવયવોને વિષે થઈ જાય છે.

૧૩૮ : સત્પ્રજ્ઞાતિવાદનું ખંડન

આ મત અનાદર કરવા જેવો છે; કેમ કે શુક્તિરજત દૃષ્ટાંતથી પ્રપંચના મિથ્યાત્વની અનુમિતિ થાય છે; સત્પ્રજ્ઞાતિવાદમાં તો શુક્તિને વિષે રજત સત્ય છે, એટલે તેને દૃષ્ટાંત માનીને પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ સિદ્ધ થતું નથી. એટલા માટે આ પક્ષ અનાદરણીય છે. આ પક્ષમાં દોષ આ પ્રમાણે છે : શુક્તિજ્ઞાન યથા પછી ત્રિકાલમાં પણ શુક્તિને રજત નથી એવી શુક્તિને વિષે ત્રિકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં અનિર્વચનીય રજત તો મધ્યકાળને વિષે હોય છે અને વ્યાવહારિક રજતાભાવ ત્રિકાલિક છે. સત્પ્રજ્ઞાતિવાદીના મતમાં વ્યાવહારિક રજત હોય તે કાળે વ્યાવહારિક રજતાભાવ સંભવતો નથી, એટલે ત્રિકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિથી વ્યાવહારિક રજતકથન વિરુદ્ધ થયું. અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિને વિષે તો પ્રસિદ્ધ રજતનો સામગ્રીની અપેક્ષા નથી; કેમ કે દોષ સહિત અવિદ્યાથી તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે; વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ તો રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી વિના સંભવતી નથી અને શુક્તિદેશમાં રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી નથી, એટલે સત્ય રજતની ઉત્પત્તિ શુક્તિદેશને વિષે સંભવે નહિ.

૧૩૯ : શુદ્ધિમાં સત્ય રજતની સામગ્રીનો અંગીકાર અને તેનું ખંડન

અને જો એમ કહો કે શુદ્ધિદેશમાં રજતના અવયવ છે તે જ સત્ય રજતની સામગ્રી છે, તો એમ કહેનારને પૂછવાનું કે રજતાવયવોનું ઉદ્ભૂતરૂપ છે કે અનુદ્ભૂતરૂપ છે ? ઉદ્ભૂત કહો તો રજતાવયવોની પ્રતીતિ રજતની ઉત્પત્તિ પૂર્વે પણ થવી જોઈએ. અનુદ્ભૂત કહો તો અનુદ્ભૂત રૂપવાળા અવયવોથી રજત પણ અનુદ્ભૂત રૂપવાળું જ ઉત્પન્ન થશે; એટલે રજતનું પ્રત્યક્ષ થઈ શકશે નહિ. અને ઉદ્ભૂત રૂપવાળાં ત્ર્યલુકારંભક જે દ્રવ્યલુક તે તો અનુદ્ભૂત રૂપ નથી, ઉદ્ભૂત રૂપ છતાં દ્રવ્યલુકમાં મહત્ત્વ નથી, એટલે ઉદ્ભૂત રૂપ છતાં તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. નૈયાયિકો તો દ્રવ્યલુકમાં તો શું પણ પરમાણુમાં એ ઉદ્ભૂત રૂપનો અંગીકાર કરે છે.

જો એમ કહો કે દ્રવ્યલુકની પેઠે રજતાવયવ પણ ઉદ્ભૂત રૂપવાળા છે, પરંતુ મહત્ત્વશૂન્ય છે; એટલે રજતાવયવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી તો તે કહેવું સંભવતું નથી; કેમ કે મહત્ત્વરિમાણના ચાર ભેદ છે. આકાશાદિકમાં પરમ મહત્ત્વરિમાણ છે, પરમ મહત્ત્વરિમાણવાળાને જ નૈયાયિકો વિભુ કહે છે. વિભુથી ભિન્ન જે પટાદિક તેમને વિષે અપકૃષ્ટ મહત્ત્વરિમાણ છે, સર્પોદિકને વિષે અપકૃષ્ટતર મહત્ત્વરિમાણ છે, ત્ર્યલુકને વિષે અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વરિમાણ છે. જો રજતના અવયવો મહત્ત્વરિમાણશૂન્ય હોય તો દ્રવ્યલુકથી આરબ્ધ ત્ર્યલુકની પેઠે મહત્ત્વશૂન્ય અવયવોથી આરબ્ધ રજત પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વરિમાણવાળું થવું જોઈએ. આમ તો છે નહિ એટલે રજતાવયવ મહત્ત્વશૂન્ય છે એ કહેવું સંભવતું નથી છતાં પણ રજતાવયવોને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ કહે તો તે જેમ તેમ સંભવશે, પણ જ્યાં વલ્મીકેને વિષે ઘટબ્રમ થાય છે ત્યાં પણ (આ મત પ્રમાણે) ઘટાવયવ જે કપાલ તે માનવા પડશે; એમ જ જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષબ્રમ થાય છે ત્યાં પણ પુરુષના અવયવો હસ્તપાદાદિક માનવા પડશે. આ પ્રમાણે માનવા પડવાનાં જે કપાલ હસ્તપાદાદિક તે મહત્ત્વશૂન્ય સંભવે નહિ. રજતત્વજ્ઞતિ તો અણુસાધારણ છે, એટલે સૂક્ષ્માવયવને વિષે પણ રજતવ્યવહાર સંભવે છે. પણ ઘટત્વ કપાલત્વ હસ્તપાદત્વ પુરુષત્વાદિક જ્ઞતિ તો મહાન અવયવીમાત્રવૃત્તિ છે, તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં કપાલત્વાદિક જ્ઞતિ સંભવતી નથી. એટલે બ્રમન અધિધાનદેશને વિષે આશયિત-

ના વ્યાવહારિક અવયવ હોય તો તેની તેની પ્રતીતિ થવી જોઈએ; માટે વ્યાવહારિક અવયવોથી રજતાદિકની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત છે.

૧૪૦ : સત્પ્રજ્ઞાતિવાદીનું સમાધાન અને તે ઉપર ખંડન

જો સત્પ્રજ્ઞાતિવાદી એમ કહે કે શુક્તિદેશને વિષે રજતના સાક્ષાત્ અવયવ નથી પણ અવયવના અવયવ, પરમ મૂલ દ્વયભુક અથવા પરમાણુ છે; એમ જ વદમીકદેશને વિષે પણ ઘટના અને સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના સાક્ષાત્ અવયવના અવયવ પરમ મૂલ દ્વયભુક અથવા પરમાણુ રહે છે. દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી તુરત જ અવયવોધારા ઊપજીને રજત, ઘટ, પુરુષ આદિ ઉત્પત્તિ થાય છે. દોષના અદ્ભુત માહાત્મ્યથી એવા વેગથી ત્ર્યણુકાદિધારા ઊપજે છે કે મધ્યના અવયવો જે કપાલ, હસ્તપાદાદિ તેની પ્રતીતિ થતી નથી. અંત અવયવો જે ઘટાદિક તેની ઉત્પત્તિ થતાં તો કપાલાદિક કયાંય પણ પ્રતીત થતા નથી, આમ છે એટલે તેમના અધિજ્ઞાનમાં આરોપિતના અવયવ પ્રતીત થતા નથી; તોપણ રજતાદિકના વ્યાવહારિક અવયવ છે; અથવા શુક્તિ-દેશને વિષે રજતના મહત્ અવયવ છે; વદમીકદેશને વિષે ઘટના અવયવ કપાલ છે, સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના અવયવ હસ્તપાદાદિક છે. એ પ્રકારે જ્ઞાનના અધિજ્ઞાનમાં આરોપિતના સર્વ અવયવ છે; તથાપિ અધિજ્ઞાનની વિશેષે કરીને જે પ્રતીતિ તે એ અવયવોની પ્રતી-તિની પ્રતિબંધક છે એટલે વિદ્યમાન એવા મહત્ અવયવોનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સત્પ્રજ્ઞાતિવાદી જે સમાધાન કરે છે તે પણ યોગ્ય નથી; કેમ કે શુક્તિદેશને વિષે વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ; તોપણ અનુભવને અનુસરી રજતની નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાનથી જ માનવી પડશે.

૧૪૧-૧૪૨ : રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક રજતની નિવૃત્તિ

સત્પ્રજ્ઞાતિવાદી આ પ્રકારે કહે છે. રજતની નિવૃત્તિને વિષે શુક્તિ-જ્ઞાનની અપેક્ષા નથી, કેવલ રજતજ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; જેટલો કાલ રજતજ્ઞાન રહે તેટલો કાલ રજત રહે છે, રજતજ્ઞાનનો અભાવ થાય ત્યારે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; શુક્તિનું જ્ઞાન રજત-જ્ઞાનની નિવૃત્તિનું કયાંક હેતુ થાય છે, કયાંક તો શુક્તિજ્ઞાન વિના

પણ અન્ય પદાર્થોના જ્ઞાનથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે; રજત-જ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા જેનાથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય તેનાથી જ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે જ રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનકાલમાં જ રજતની સ્થિતિ હોવાથી રજતાદિક જોડે પ્રાતિભાસિક છે, તોપણ અનિર્વચનીય નથી, કિંતુ વ્યાવહારિક સત્ય છે, જેમ સિદ્ધાન્તમાં સુખાદિક પ્રાતિભાસિક છે તોપણ સ્વપ્નસુખાદિકથી વિલક્ષણ એવાં બ્રાહ્મ-હારિક માન્યાં છે; અને ન્યાય મતમાં દ્વિત્વાદિક પ્રાતિભાસિક માનીને વ્યાવહારિક સત્ય માન્યાં છે; તેમ અહીં રજતાદિક પ્રાતિભાસિક છે તોપણ વ્યાવહારિક સત્ય છે. આ પ્રકારે રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણમાં રજતાદિકની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો હેતુ શુદ્ધિ જ્ઞાન અથવા પદાર્થાન્તરજ્ઞાન તેનાથી જ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. શુદ્ધિજ્ઞાનથી જ રજતની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી.

એમ કહો તો લોકાનુભવ સાથે વિરોધ આવશે, તેમ સકલ શાસ્ત્ર સાથે પણ વિરોધ આવશે અને સિદ્ધાંતનો ત્યાગ થઈ જશે તથા શુદ્ધિવિરોધ થશે; કારણ કે શુદ્ધિજ્ઞાનથી રજતભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે એ વાત સર્વલોકપ્રસિદ્ધ છે, સકલશાસ્ત્રપ્રસિદ્ધ છે, તેમ સર્વ ખ્યાતિ-પાદીઓનો પણ એ જ સિદ્ધાંત છે. સત્ખ્યાતિવાદીના મતમાં વિશેષ-રૂપે કરીને 'શુદ્ધિનું' જ્ઞાન રજતાવયવના જ્ઞાનનું પ્રતિબંધક છે એટલે રજતાવયવના જ્ઞાનનું શુદ્ધિજ્ઞાન વિરોધી છે એ વાત નિશ્ચિત છે. રજ-તાવયવની પ્રતીતિનું વિરોધી શુદ્ધિજ્ઞાન જ રજતજ્ઞાનનું વિરોધી છે એમ માનવું એ કલૂષ કલ્પના છે. જે નિશ્ચિત છે તેને કલૂષ કહે છે. શુદ્ધિજ્ઞાન વિના અન્યથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો અકલૂષ કલ્પના થશે. એ પ્રકારે જોતાં કલૂષ કલ્પનાને જ યોગ્ય માનવી એ જે શુદ્ધિ તેનો પણ (આ વાદની રીતિથી) વિરોધ થશે માટે શુદ્ધિજ્ઞાનથી જ રજતની તથા તેના જ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૧૪૩ : સત્ખ્યાતિવાદમાં પ્રબલ દોષ

પૂર્વોક્ત રીતે જો રજતજ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ માનીએ અને રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનાં અનેક સાધન માનીએ તોપણ અહીં કહેવામાં આવશે તે દોષથી અત્યંત નિવારી નહીં તે દોષ આ પ્રકારનો

છે. શુદ્ધિને વિષે જે ક્ષણે રજતબ્રમ થાય તેજ ક્ષણે શુદ્ધિ સાથે અગ્નિનો સંયોગ થઈ ઉત્તરક્ષણે શુદ્ધિનો ધ્વંસ થઈ જાય ને ભસ્મ ઉત્પન્ન થાય ત્યાં રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું સાધન કોઈ થયું નહિ. એટલે શુદ્ધિધ્વંસ તથા ભસ્મની ઉત્પત્તિથી પ્રથમ રજતની નિવૃત્તિ ન થતાં ભસ્મદેશને વિષે રજતનો લાભ થવો જોઈએ; કેમ કે રજતદ્રવ્ય તૈજસ છે, ને તેનો ધ્વંસ ગંધક આદિ પદાર્થોના સંબંધ વિના થતો નથી. આમ છે એટલે બ્રમસ્થાને વ્યાવહારિક રજતરૂપ સત્પદાર્થની ખ્યાતિ થાય છે એવો સત્પ્રયાતિવાદ અસંગત છે. જ્યાં એક જ રજતને વિષે દશ પુરુષોને ભિન્ન ભિન્ન પદાર્થોના બ્રમ થાય છે, કોઈને દંડ, કોઈને માલા, કોઈને સર્પ, કોઈને જલધારા ઇત્યાદિ બ્રમ થાય છે, ત્યાં એ સર્વ પદાર્થોના અવયવો અતિ સ્વલ્પ એવા રજતદેશને વિષે સંભવતા નથી; કારણ કે મૂર્ત દ્રવ્ય છે તે સ્થાનનો નિરોધ કરે છે, એટલે સ્વલ્પ દેશને વિષે આટલા બધા પદાર્થોના અવયવો સંભવતા નથી. વળી બ્રમકાલે દંડાદિક અવયવો સર્વથા સ્વલ્પદેશને વિષે સંભવે નહિ. સિદ્ધાંતમાં તો અનિર્વચનીય દંડાદિક છે તે વ્યાવહારિક દેશનો નિરોધકતાં નથી. જો સત્પ્રયાતિવાદી પણ એ દંડાદિકને વિષે સ્થાનનિરોધરૂપ ક્ષણ ન માને તો દંડાદિકને સત્ કહેવા એ જ વિરુદ્ધ વાત થઈ, તેમ નિષ્કલ પણ થઈ; દંડાદિકની પ્રતીતિમાત્ર જ થાય તેનાથી અન્ય કાર્ય બને નહિ. એમ કહેતાં તો અનિર્વચનીયવાદ જ સિદ્ધ થાય.

વળી બ્રમસ્થાને વિષે જો સત્પદાર્થની ઉત્પત્તિ માને તો અંગાર સહિત ઉપરભૂમિમાં જલબ્રમ થાય ત્યાં જલથી અંગાર શાંત થવા જોઈએ; એમ જ રૂના ઉપર મૂકેલી ચણાહીને વિષે અગ્નિબ્રમ થાય ત્યાં રૂનો દાહ થવો જોઈએ. જો એમ કહો કે દોષ સહિત કારણથી ઊપજેલા પદાર્થની પ્રતીતિ અન્યને થતી નથી, જેના દોષથી તે પદાર્થ ઊપજ્યો છે તેને જ પ્રતીતિ થાય છે; તેમ જ દોષનાં કાર્ય જે જલ, અગ્નિ આદિક તેનાથી આદ્રીલાવ કે દાહ થતો નથી, તો એવા પદાર્થને સત્ય કહેવા એ કેવલ હાસ્યકારક છે; કેમ કે અવયવો સ્થાનનિરોધ કરતા નથી, અવયવથી કોઈ કાર્ય થતું નથી; છતાં એવા પદાર્થને સત્ કહેવો એથી શુદ્ધિમાનોને હાસ્ય પેદા થાય છે. આમ છે એટલે સત્પ્રયાતિવાદીની ઉક્તિ સંભવતી નથી. આ પક્ષ સર્વથા શુદ્ધિહીન છે. આ જ કારણથી વિચારસાગરમાં સત્પ્રયાતિ નથી; જે પક્ષનું કોઈ પણ પ્રકારે ઉપપાદન થઈ શકે ને પછી તર્કાદિબળે કરીને ખંડન ને

પક્ષ લખવા યોગ્ય છે; સત્પ્ર્યાતિવાદનું તો ઉપપાદન જ સંભવતું નથી તોપણ અહીં લખવાનું પ્રયોજન એ છે કે, જે અધ્યયન કરનારને એમ ભ્રમ ન થાય કે ગ્રંથકારને સત્પ્ર્યાતિવાદનું જ્ઞાન હતું નહિ.

૧૪૪: ત્રણ પ્રકારની અસત્પ્ર્યાતિ-તેમાં શૂન્ય- વાદીની અસત્પ્ર્યાતિ

એ જ પ્રમાણે અસત્પ્ર્યાતિવાદ પણ યુક્તિ અને અનુભવથી રહિત છે. નિરાકરણ ન કરીએ તોપણ કોઈની બુદ્ધિમાં આરંભ થઈ જાય એવો નથી, એટલે નિરાકરણની અપેક્ષા નથી, તથાપિ અસત્પ્ર્યાતિવાદી વેદમાર્ગનો પ્રસિદ્ધ પ્રતિદ્વંદ્વી છે અને સૂત્રોમાં તેના મતનું ખંડન કહ્યું છે, માટે એ મતનું પણ ખંડન કરવું ઉચિત છે. અસત્પ્ર્યાતિવાદી જે છે : એક તો શૂન્યવાદી નારિતક અસત્પ્ર્યાતિ માને છે; તેના મતમાં પદાર્થમાત્ર અસત્રૂપ છે, એટલે શુકિતને વિષે રજત પણ અસત્ છે. શૂન્યવાદીના મતમાં અસત્ એવા અધિષ્ઠાનને વિષે ભ્રમરૂપ રજત પણ અસત્ છે, એટલે કે ભ્રમમાત્ર નિરધિષ્ઠાનભ્રમ છે. એમ જ જ્ઞાતા-જ્ઞાન પણ અસત્ છે. આ મતનું ખંડન શારીરકના દ્વિતીય અધ્યાયના તર્કપાદમાં વિસ્તારથી કરેલું છે. અનુભવથી પણ વિરુદ્ધ છે, કેમ કે શૂન્યવાદમાં સર્વ રચાને શૂન્ય છે એટલે કોઈનો પણ પ્રસિદ્ધ વ્યવહાર થવો જોઈએ નહિ. અને શૂન્યથી વ્યવહાર થતો હોય તો અગ્નિનું પ્રયોજન જલથી, જલનું પ્રયોજન અગ્નિથી, સિદ્ધ થવું જોઈએ, અગ્નિને જલ તો સત્ય કિંવા મિથ્યા કોઈ ઠેકાણે છે જ નહિ; કેવલ શૂન્યતત્ત્વ છે, ને તે બધું એકરસ છે. તેમાં વિશેષ સંભવતો નથી. શૂન્યમાં જો વિશેષ માને તો શૂન્યવાદની હાનિ થાય; કેમ કે એવો જે વિશેષ માનવો પડે તે જ શૂન્યથી ભિન્ન થાય, ત્યારે જો એમ કહે કે શૂન્યમાં વિશેષ છે, એને જ વિલક્ષણતા કહીએ છીએ, ને એનાથી જ વ્યવહારભેદ થઈ શકે છે; એ વિશેષ તથા વ્યવહાર, તેમ જ વ્યવહારનો કર્તા એ બધું પરમાર્થથી તો શૂન્ય છે, એટલે શૂન્યતાની હાનિ નથી, તો આ કહેવું પણ સંભવે નહિ, કેમ કે શૂન્યમાં વિશેષ છે એવું કથન જ વિરુદ્ધ છે; વિશેષવાળું માનતાં જ શૂન્યની હાનિ થાય છે; શૂન્યમાત્ર કહેતાં વિશેષવત્તાના અભાવને લીધે વ્યવહારભેદનો અસંભવ થાય છે. આ પ્રકારે શૂન્યવાદ સંભવતો નથી.

૧૪૫ : તાંત્રિકરીતિથી અસત્ખ્યાતિ

બીજા પ્રકારના અસત્ખ્યાતિવાદી તાંત્રિક અસત્ખ્યાતિ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે શુક્તિ આદિક જે વ્યવહારના પદાર્થ તે અસત્ નથી, પરંતુ બ્રમજ્ઞાનનાં વિષય એવાં અનિર્વચનીય રજતાદિક જે સિદ્ધાંતમાં માન્યાં છે તે અસત્ છે. એટલે કે વ્યાવહારિક રજતાદિક તો પોતપોતાના દેશને વિષે છે, તેનો તો શુક્તિ સાથે સંબંધ નથી; તેમ અન્યખ્યાતિવાદીની પેઠે શુક્તિને વિષે રજતત્વની પ્રતીતિ થાય છે એમ પણ નથી; અનિર્વચનીય રજત ઊપજતું નથી; અખ્યાતિવાદીની પેઠે જે જ્ઞાન થતાં નથી; શૂન્યવાદીની પેઠે શુક્તિ અસત્ નથી; જ્ઞાતા જ્ઞાન પણ અસત્ નથી;—પણ શુક્તિ, જ્ઞાતા, જ્ઞાન બધું સત્ છે. દોષ સહિત નેત્રનો શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય ત્યારે શુક્તિનું જ્ઞાન થતું નથી, પરંતુ શુક્તિદેશને વિષે અસત્ એવા રજતની પ્રતીતિ થાય છે. યદ્યપિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ શુક્તિદેશને વિષે રજત અસત્ છે અને કાન્તકારને વિષે તથા હાટને વિષે ઉલ્લય મતમાં રજત સત્ છે, તથાપિ અન્યથાખ્યાતિમતમાં તો દેશાંતરસ્થ સત્ય રજતવૃત્તિ રજતત્વનું શુક્તિને વિષે ભાન થાય છે, અસત્ખ્યાતિવાદમાં તો દેશાંતરમાં રજત છે પણ તેના ધર્મ રજતત્વનું ભાન શુક્તિને વિષે થતું નથી; માત્ર અસત્ગોચર રજત જ્ઞાન છે. શુક્તિ સાથે દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી રજતબ્રમ થાય છે, તેનો વિષય શુક્તિ નથી; રજતબ્રમનો વિષય શુક્તિ હોય તો ‘આ શુક્તિ છે’ એવું જ્ઞાન થવું જોઈએ; કદાચિત્ શુક્તિત્વરૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થાય, તોપણ સામાન્ય અશનું—‘આ’—એટલું પણ જ્ઞાન થવું જોઈએ. એટલે બ્રમનો વિષય શુક્તિ નહિ, એમ જ બ્રમનો વિષય રજત પણ નથી; કેમ કે સન્સુષ્ણ દેશને વિષે રજત છે નહિ, દેશાંતરમાં રજત છે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ નથી. આ રીતે રજતબ્રમનો વિષય જ કોઈ નથી અને શુક્તિજ્ઞાન પછી ઉત્તરકાલને વિષે ‘અહીં’ ત્રિકાલમાં પણ રજત નથી’ એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ હોવાથી રજતબ્રમ નિર્વિષયક છે માટે તેને અસત્-ગોચર કહીએ છીએ. અસત્ગોચર જ્ઞાનને જ અસત્ખ્યાતિ કહે છે.

૧૪૬ : ન્યાયરીતિથી અસત્પ્રયાતિવાદ

કોઈ મતવાળા (ન્યાયવાચસ્પત્યકાર) અસત્પ્રયાતિનું આ પ્રમાણે કથન કરે છે. શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થતાં રજતભ્રમ થાય છે, એટલે રજતભ્રમનો વિષય શુક્તિ છે. પરંતુ શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વ તથા શુક્તિત્વનો સમવાય ઉભયે દોષને લીધે ભાસતાં નથી; શુક્તિમાં રજતત્વનો સમવાય ભાસે છે, ને તે તો શુક્તિમાં છે નહિ; માટે અસત્પ્રયાતિ છે. રજતત્વપ્રતિયોગીનો શુક્તિઅનુયોગીસમવાય અસત્ છે, તેની ખ્યાતિ કહેતાં પ્રતીતિ તે અસત્પ્રયાતિ કહેવાય છે. રજતત્વપ્રતિયોગિકસમવાય રજતને વિષે રજતત્વનો પ્રસિદ્ધ છે, અને શુક્ત્યનુયોગિકસમવાય શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વનો પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયોગિક સમવાય રજતાનુયોગિક પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયોગિક નથી, અને શુક્ત્યનુયોગિક જે સમવાય પ્રસિદ્ધ છે તે શુક્તિત્વપ્રતિયોગિક છે, રજતત્વપ્રતિયોગિક નથી. આ રીતે રજતત્વપ્રતિયોગિક શુક્ત્યનુયોગિક એવો સમવાય અપ્રસિદ્ધ હોવાથી અસત્ છે; ને તેની પ્રતીતિને અસત્પ્રયાતિ કહે છે. શુક્તિ જેની અનુયોગી કહેતાં ધર્મી હોય તે શુક્ત્યનુયોગિક કહેવાય, રજતત્વ જેનું પ્રતિયોગી હોય તે રજતત્વપ્રતિયોગિક કહેવાય. એવું તાત્પર્ય છે કે, કેવલ સમવાય તો પ્રસિદ્ધ છે, રજતત્વપ્રતિયોગિક સમવાય પણ રજતથી પ્રસિદ્ધ છે; શુક્તિઅનુયોગિકસમવાય પણ શુક્તિધર્મોનો શુક્તિને વિષે પ્રસિદ્ધ છે. પ્રસિદ્ધ સમવાયને વિષે સમવાયત્વ ધર્મ છે, રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયોગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વ શુક્ત્યનુયોગિકત્વ બન્ને ધર્મ એક સ્થાનને વિષે સમવાયમાં પ્રસિદ્ધ નથી, એટલે શુક્ત્યનુયોગિકત્વવિશિષ્ટ, રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વવિશિષ્ટ સમવાય અપ્રસિદ્ધ હોવાથી અસત્ છે; એની ખ્યાતિ તે અસત્પ્રયાતિ. આવો મત ન્યાયવાચસ્પત્યકારનું છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનને માનીને અસત્પ્રયાતિ બે પ્રકારની માની છે; એક શુક્તિ અધિષ્ઠાનને વિષે અસત્રજતની પ્રતીતિરૂપ છે, બીજી શુક્તિને વિષે અસત્ એવા રજતત્વસમવાયની પ્રતીતિરૂપ છે.

૧૪૭ : અસત્પ્રયાતિખંડન

એ ઉભયે અસત્પ્રયાતિ અસંગત છે. જે અસત્પ્રયાતિ માને તેને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે : અસત્પ્રયાતિ એ વાક્યમાં ‘અબાધ્ય-

વિલક્ષણ' એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ એ છે કે, અસત્ શબ્દનો અર્થ 'નિઃસ્વરૂપ' એવો છે? જો એમ કહો કે અસત્-શબ્દનો અર્થ નિઃસ્વરૂપ એવો કરવો તો 'મુખમાં જિહ્વા નથી' એવું બોલનારની પેઠે અસત્ખ્યાતિવાદનો અંગીકાર નિર્લજ્જ વિના અન્ય કરશે નહિ. સત્તારકૃતિરહિતને નિઃસ્વરૂપ કહે છે, એટલે નિઃસ્વરૂપ કહેતાં સત્તારકૃતિશૂન્યની પ્રતીતિ થાય એવો અસત્ખ્યાતિવાદ કહેતામાં જ અસિદ્ધ થઈ જાય છે, કેમ કે સત્તારકૃતિશૂન્યની પ્રતીતિ કહેવી એ જ વિરુદ્ધ છે. ત્યારે અબાધ્ય વિલક્ષણ એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ કરે તો અબાધ્યવિલક્ષણ તે બાધ્ય, એટલે કે બાધયોગ્ય, એવો અર્થ થાય, અને બાધયોગ્યની પ્રતીતિ તે અસત્ખ્યાતિ કહેવાય. આવો અર્થ થાય તો તેવો અર્થ તો સિદ્ધાંતીના મતથી વિરુદ્ધ નથી; કેમ કે સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ ઠી છે; અને જે બાધયોગ્ય છે તે જ સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીય થાય છે. એમ થાય ત્યારે તો અસત્ખ્યાતિવાદ સિદ્ધાંતથી વિલક્ષણ છે એ કહેવું જ નહિ.

૧૪૮ : આત્મખ્યાતિ

આત્મખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં આત્મ-ખ્યાતિ છે. ક્ષણિક વિજ્ઞાનને વિજ્ઞાનવાદી આત્મા કહે છે. તેના મતમાં બાહ્ય રજત જ નથી, પણ અંતર વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે. તેનો ધર્મ રજત છે, તે દોષબલથી કરીને બાહ્ય પ્રતીત થાય છે. એક શૂન્યવાદી વિના સુગત(બુદ્ધ)ના શિષ્યમાત્રને આંતર પદાર્થ માનવામાં કશો વિવાદ નથી; બાહ્ય પદાર્થને કોઈ માને છે ને કોઈ નથી માનતા, એટલે બાહ્ય પદાર્થની સત્તા વિષે તેમને વિવાદ છે. આંતર વિજ્ઞાનનો નિષેધ શૂન્યવાદી વિના બીજા કોઈ નારિતક કરતા નથી. આમ છે એટલે આંતર રજતનું અધિષ્ઠાન વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે, તેનો ધર્મ જે રજત તે આંતર છે, દોષબલે કરીને બાહ્ય હોય તેમ પ્રતીત થાય છે. જ્ઞાને કરીને પણ રજતનો સ્વરૂપે કરીને બાધ થતો નથી, માત્ર રજતની બાહ્યતાનો બાધ થાય છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો રજતધર્મીનો બાધ અને ઈદંતારૂપ બાહ્ય વૃત્તિનો બાધ ઉભય માનવાં પડે છે; આત્મખ્યાતિ મતમાં રજતનો તો બાધ મનાતો નથી, કેમ કે શૂન્યવાદી વિના કોઈ પણ બૌદ્ધના મતમાં પદાર્થોની આંતર સત્તા વિષે વિવાદ નથી; એટલે સ્વરૂપે કરી રજનો બાધ

નથી, કેવલ ઈદંતારૂપ બાહ્યતાનો જ બાધ આત્મખ્યાતિમાં માન્યો છે. આમ છે ત્યારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનતાં ધર્મ અને ધર્મી બેનો બાધ માનવો પડે એ ગૌરવ છે, આત્મખ્યાતિમાં ધર્મીનો બાધ માન્યા વિના ઈદંતારૂપ ધર્મનો જ બાધ દ્રશ્યવો એ હાથવ છે. આવો આત્મખ્યાતિવાદીનો અભિપ્રાય છે. આ મતમાં આંતર રજત સત્ય છે, તેની બાહ્ય દેશને વિષે પ્રતીતિ તે ભ્રમ છે; એટલે રજત-જ્ઞાનને વિષે રજતગોચરત્વ તે અંશ ભ્રમ નથી, પણ રજતની બાહ્ય દેશ-સ્થત્વપ્રતીતિ એ અંશભ્રમ છે.

૧૪૯ : આત્મખ્યાતિખંડન

આ મત પણ સારો નથી. રજત આંતર છે એવો અનુભવ કોઈને પણ યત્નો નથી. ભ્રમસ્થલે કે યથાર્થસ્થલે કોઈ પણ સ્થલે રજતાદિકની આંતરતા કોઈ પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. સુખાદિક આંતર છે, રજતાદિક બાહ્ય છે, એવો અનુભવ સર્વને થાય છે. રજતને આંતર માનતાં અનુભવ સાથે વિરોધ આવે છે; તેમ જ આંતરતા સાધવાને કોઈ પ્રમાણ કે યુક્તિ પણ છે નહિ; એટલે આંતર રજતની બાહ્ય પ્રતીતિ માનવી અસંગત છે.

૧૫૦ : આત્મખ્યાતિના પ્રકારનો અનુવાદ

બૌદ્ધોના બે ભેદ છે : એક વિજ્ઞાનવાદ છે, બીજો બાહ્યવાદ છે. બાહ્યવાદના પણ બે ભેદ છે; એક બાહ્ય પદાર્થ અનુભવ છે, પ્રત્યક્ષ નથી. જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ને જ્ઞાન ઉપરથી જ્ઞેયની અનુભૂતિ થાય છે, એ પ્રકારનો બાહ્ય પદાર્થનો પરોક્ષવાદ છે; બાહ્ય પદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો વિષય છે એવો બાહ્ય પદાર્થના અપરોક્ષનો બીજો વાદ છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં તો વ્યાવહારિક રજત પણ બાહ્ય નથી, પણ બાહ્ય પદાર્થવાદીના મતમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે બાહ્ય છે, એટલે ઉક્ત (૧૪૯માં) જે અનુભવ તેનો વિરોધ નથી; ભ્રમસ્થલમાં તો બાહ્ય રજત માનવાનું પ્રયોજન નથી, કેમ કે એ રજતથી કટકકુંડલાદિ સિદ્ધ થનાર નથી, પ્રતીતિમાત્ર જ થાય છે; પ્રતીતિ વિષય વિના થાય નહિ, એટલે એ રજતનું કૃણ એટલું જ છે કે, ભ્રમપ્રતીતિને પણ સવિષય ઠરાવવી. રજતને બાહ્ય માનવાને બદલે આંતર માને તોપણ ભ્રમની સવિષયતા તો સિદ્ધ થશે

જ, એટલે બાહ્ય માનીને ભ્રમપ્રતીતિની સવિષયતા સિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ છે; કેમ કે ઉક્ત રીતિથી ધર્મધર્મીનો બાધ માનવો પડે છે. આંતર રજતની દોષબલથી બાહ્યપ્રતીતિ માનીએ તો દેવળ ઇદંતાનો બાધ માનવામાં લાઘવ છે. વળી બાહ્યરજતવાદમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં હોય છે, તેમ જ ભ્રમજ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પણ પુરોવર્તી દેશમાં હોય તો યથાર્થ જ્ઞાન અને ભ્રમજ્ઞાનનો ભેદ રહે નહિ. પણ આત્મખ્યાતિ મતમાં તો યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં છે, અને ભ્રમજ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે આંતર છે, એટલે બાહ્યત્વ આંતરત્વરૂપે કરીને વિષયની વિલક્ષણતા સિદ્ધ થવાથી યથાર્થત્વ અયથાર્થત્વ એવો જ્ઞાનભેદ થઈ શકશે. અને બાહ્ય દેશને વિષે ભ્રમના વિષયની ઉત્પત્તિ માનો તો શુક્તિદેશમાં જે રજત ઊપજે છે તેની પ્રતીતિ સર્વને થવી જોઈએ; તેમ જ એક અધિક્ષાનને વિષે દશ પુરુષોને દશ પ્રકારનો ભ્રમ થાય છે ત્યાં એક એક પુરુષને સકલ પદાર્થોની પ્રતીતિ થવી જોઈએ. આત્મખ્યાતિવાદમાં તો જેના અંતરમાં જે પદાર્થ ઊપજ્યો છે તેને તે પદાર્થ પુરોવર્તી (બાહ્ય) દેશમાં પ્રતીત થાય છે, તેના કરતાં અન્યને તેની પ્રતીતિની શંકા પણ સંભવતી નથી. ભ્રમના વિષયની બાહ્ય ઉત્પત્તિ માને તેના મતમાં અન્ય પુરુષોને જે આ પ્રકારની અપ્રતીતિ તેનું સમાધાન શોધવું એનું ક્ષણ ક્લેશ વિના ણીજી નથી, આ પ્રકારે બાહ્ય પદાર્થવાદી બૌદ્ધોના મતથી પણ આત્મખ્યાતિ સંભવે છે, કેમ કે તેમના મતમાં પણ વ્યાવહારિક પદાર્થ જ બાહ્ય છે, પ્રાતિભાસિક રજતાદિક બાહ્ય નથી, દેવલ આંતર છે. .

૧૫૧ : બાહ્યાર્થ માનનાર આત્મખ્યાતિનું ખંડન

આ પ્રકારે આત્મખ્યાતિવાદ ઠીક જણાય છે, તોપણ તે અસંગત જ છે; કેમ કે રજતાદિક પદાર્થ સ્વપ્ન વિના જાગરણને વિષે, આંતર હોવા એ અપ્રસિદ્ધ છે. જેનો બાહ્ય સ્વભાવ છે, એવાને ભ્રમ સ્થલને વિષે આંતર કલ્પવાં એ અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાદોષ છે. અને રજતાદિક આંતર હોય તો ‘મારામાં રજત, ‘હું રજત’ એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ, ‘આ રજત’ એવી બાહ્ય પ્રતીતિ થવી જોઈએ.

જો એમ કહો કે યદ્યપિ રજત આંતર છે, બાહ્ય દેશમાં જે તથાપિ દોષમાહાત્મ્યે કરીને આંતર પદાર્થની બાહ્ય પ્રતીતિ થાય

બાહ્યતારૂપ ઇદંતા શુક્તિમાં છે, દોષના માહાત્મ્યથી શુક્તિની ઇદંતા રજતમાં ભાસે છે, જે દોષથી આંતર રજત ઊપજે છે તે દોષથી જ આંતર ઊપજેલા રજતમાં શુક્તિની ઇદંતા પ્રતીત થાય છે. જો રજતની બાહ્ય દેશને વિષે ઉત્પત્તિ માનીએ તો બાહ્ય દેશમાં સત્ય રજત તો સંભવે નહિ, અનિર્વચનીય માનવું પડે, અને અનિર્વચનીય વસ્તુ તો લોકને વિષે અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે પુનઃ અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાદોષ આવશે. અને બીજી રીતે જોતાં આંતર એવું તો સત્ય રજત ઊપજે છે, આંતર હોવાથી એનું હાનોપાદાન અશક્ય છે, એટલે સત્ય માનતાં પણ કટકડુંડલાદિની સિદ્ધિરૂપ કૃણનો અભાવ સંભવે છે, એટલે અનિર્વચનીય વસ્તુની કલ્પના કરવી પડતી નથી. અનિર્વચનીયખ્યાતિ કરતાં આત્મખ્યાતિમાં આ જ લાઘવ છે.

આ કહેવું પણ અસંગત છે. શુક્તિની ઇદંતા રજતમાં પ્રતીત થાય છે એમ કહેવાથી અન્યથાખ્યાતિનો અંગીકાર થાય છે. જો ઇદંતા પ્રતીતિ એટલી અન્યથાખ્યાતિ માની તો શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મીની પ્રતીતિ એટલી પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી જોઈએ; આંતર રજતની ઉત્પત્તિ માનવી નિષ્ક્રમ છે. રજત પદાર્થ શુક્તિથી વ્યવહિત છે, અને તેના ધર્મની શુક્તિમાં પ્રતીતિ થવાનો સંભવ નથી, એમ કહો તો તમારા મતમાં પણ શુક્તિથી વ્યવહિત અંતર્દેશને વિષે રજત છે, તેને વિષે શુક્તિધર્મ જે ઇદંતા તનો સંભવ કહેવો એ આના સરખો જ દોષ છે.

૧૫૨ : આત્મખ્યાતિ અને અદ્વૈતસિદ્ધાંત

સિદ્ધાંતમાં તો શુક્તિવૃત્તિ તાદાત્મ્યનો રજત સાથે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે, એને જ સંસર્ગાધ્યાસ કહે છે. અધિષ્ઠાનનો સંબંધ જ્યાં આરોપિત સાથે પ્રતીત થાય ત્યાં અધિષ્ઠાનમાત્રનો સંસર્ગાધ્યાસ થાય છે. સંસર્ગાધ્યાસ વિના અન્ય ધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય નહિ. આ પ્રકારે જોતાં શુક્તિવૃત્તિ ઇદંતાની આંતર રજતને વિષે પ્રતીતિ અધ્યાસ વિના થતી નથી એટલે આત્મખ્યાતિવાદ અસંગત છે અને અનિર્વચનીય વસ્તુની અપ્રસિદ્ધ કલ્પના કરવી પડે એવો જે દોષ કહ્યો તે પણ અજ્ઞાનથી કહ્યો છે.

અદ્વૈતવાદનો મુખ્ય સિદ્ધાંત આવો છે : ચેતન સત્ય છે, તનાથી ભિન્ન સકલ મિથ્યા છે. અનિર્વચનીયને મિથ્યા કહે છે. એટલે ચેતન-

ભિન્ન પદાર્થોને સત્ય કહેવા ત્યાં જ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના થાય છે. ચેતન-
થી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે અનિર્વચનીયતા કહેવી એ તો અતિ પ્રસિદ્ધ
કલ્પના છે. યુક્તિથી વિચાર કરે તો અનાત્મ એવા કોઈ પદાર્થનું
સ્વરૂપ જ સિદ્ધ થતું નથી, તેમ પ્રતીત પણ થતું નથી. માટે સકલ
અનાત્મ પદાર્થ અનિર્વચનીય છે; સિદ્ધાંતમાં કોઈ અનાત્મ પદાર્થ
સત્ય નથી. ગંધર્વનગરની પેઠે પ્રપંચમાત્ર દૃનદ્ર સ્વભાવવાળો છે.
સ્વપ્ન અને જાગૃતના પદાર્થોમાં કશી વિલક્ષણતા નથી. શુક્તિ રજત
પ્રાતિભાસિક છે, કાંતાકરસ્થ રજત વ્યાવહારિક છે, એ પ્રકારે અનાત્મ
પદાર્થોમાં પણ મિથ્યાત્વ સત્યત્વની વિલક્ષણતા પરસ્પર કહી છે. સ્થૂલ-
પુદ્ગિલાણને અદ્વૈતબોધમાં પ્રવેશ કરાવવાને વારને અરુંધતી*— ન્યાયે
કરીને કહી છે. સ્થૂલપુદ્ગિલાણ પુરુષને પ્રથમથી જ મુખ્ય સિદ્ધાંતની
રીતિ કહીએ તો અદ્ભુત અર્થ સાંભળીને, અનાત્માને સત્ય માનવાની
ભાવના જેના મનમાં છે એવો તે, શાસ્ત્રથી વિમુખ થઈ પુરુષાર્થથી
ભ્રષ્ટ થઈ જાય; માટે અનાત્મ પદાર્થોની વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક એવી
બે સત્તા કહી અને ચેતનની પારમાર્થિક સત્તા કહી. પ્રપંચની સત્તા
ચેતનની સત્તાથી ન્યૂન છે એ વાત પુદ્ગિમાં આરૂઢ થતાં સકલ અનાત્મ
પદાર્થની સ્વભાવિ દૃષ્ટાંતથી, પ્રાતિભાસિકતા સમજી, નિષેધવાક્યોથી
સર્વ અનાત્મને સત્તારૂઢિશૂન્ય જાણી લે, એટલા હેતુથી સત્તાભેદની
કલ્પના કરેલી છે; બાકી અનાત્મપદાર્થોનો પરસ્પર સત્તાભેદ જતા-
વવો એ વિષે અદ્વૈતશાસ્ત્રનું તાત્પર્ય નથી. આમ છે એટલે અદ્વૈત-
વાદીને એમ કહેવું કે અનિર્વચનીય પદાર્થ અપ્રસિદ્ધ છે તે જ
વિરુદ્ધ છે, તેમ અનિર્વચનીય કરતાં અન્ય પ્રકાર સંભવતો નથી;
એટલે લાઘવગૌરવની ચર્ચા ફેવલ નકામી છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિ
વિના અન્ય પ્રકાર પણ સંભવે તો ગૌરવદોષ દેખી એ પક્ષનો ત્યાગ
સંભવે, પણ કહી ગયા તથા કહીશું તે પ્રકારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ
કરતાં સત્પ્રખ્યાતિ આદિ કોઈ પ્રકાર સંભવતો જ નથી, એટલે ગૌરવ
લાઘવનો તો વિચાર પણ કરવાનો નથી.

* અરુંધતીનો તારો બહુ ઝીણો હોવાથી દેખાય નહિ, માટે પ્રથમ વૃક્ષની
શાખા, પછી ખીખ તારા, એમ કરતા કરતાં અરુંધતી દેખાડવામાં આવે છે, તે
શાખારુંધતીન્યાય કહેવાય છે. શાખા દેખાડવાનું પ્રયોજન ન હતાં શાખા દેખાડી
અરુંધતી દેખાડવાનું સિદ્ધ થાય છે.

૧૫૩ : ગૌરવદોષપરિહાર

આત્મખ્યાતિનિરૂપણ કરતાં આરંભે જે કહ્યું કે બાહ્ય રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો રજતધર્મી અને ઇર્દંતાધર્મ એ ઉભયનો બાધ માનવો પડશે એટલું ગૌરવ છે; આત્મખ્યાતિ માનતાં ઇર્દંતામાત્રનો બાધ થવાનો એટલે ધર્મીનો બાધ નહિ માનવો પડે એટલું લાઘવ છે.

આમ કહેલું તે પણ અદ્વિચિત્કર છે : કારણ કે શુદ્ધિતનું જ્ઞાન થતાં જ ‘મને મિથ્યારજત પ્રતીત થયું હતું’ એવો રજતનો બાધ સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો રજતને વિષે જે બાહ્યતા પ્રતીત થઈ તે મિથ્યા થઈ એવો બાધ થવો જોઈએ. માટે ધર્મીનો બાધ માનવો ન પડે એ લાઘવથી હોભાઈને ધર્મીનો જ દોષ કરીએ તો પાકાદિક સાધનાર જે વ્યાપારસમૂહ તેમાંનો એકાદ વ્યાપાર કરીને બાકીનાનો, લાઘવને અર્થે, ત્યાગ કરવો. વળી જેને ભ્રમ થાય છે તેવા પુરુષને આત્મ ઉપદેશ કરે છે ત્યાં પણ ‘આ રજત નથી પણ શુદ્ધિ છે’ એ રીતે રજતનો જ સ્વરૂપે કરીને નિષેધ કરે છે; આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો ‘અહીં રજત નથી પણ આત્માને વિષે છે’ એ રીતે રજતના દેશમાત્રનો જ નિષેધ કરવો જોઈએ. આ પ્રકારે આત્મામાં ઊપજેલા પદાર્થની બાહ્ય દેશને વિષે ખ્યાતિ છે એવો બાહ્યપદાર્થવાદી બૌદ્ધનો જે આત્મખ્યાતિવાદ તે અસંગત છે. વળી વિજ્ઞાનથી લિપ્ત ડોઈ બાહ્ય કે આંતર પદાર્થ છે નહિ, માત્ર વિજ્ઞાનરૂપ આત્માના આકાર સર્વ પદાર્થ છે, એમ વિજ્ઞાનવાદી વિજ્ઞાનરૂપ આત્માની રજતરૂપે ખ્યાતિ કહે છે. એ પ્રકારે પણ આત્મખ્યાતિ અસંગત છે. વિજ્ઞાનથી લિપ્ત જે રજતજ્ઞાનનું વિષય છે, તેને જ વિજ્ઞાનરૂપ આત્માથી અલિપ્ત કહેવું સંભવે નહિ. વળી વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં પદાર્થમાત્ર ક્ષણિક વિજ્ઞાનરૂપ છે તેમાં પણ પ્રત્યક્ષ-લિજ્ઞાનાં અસંભવાદિક* અનેક દ્વંધુ છે, માટે આત્મખ્યાતિ સંભવતી નથી.

* પ્રત્યાભિજ્ઞા એટલે પૂર્વે થયેલા અનુભવના સંસ્કાર હોય અને તેના તે અનુભવ પુનઃ યાય ત્યારે પ્રથમના સંસ્કાર અને પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભયથી ‘આ તે પદાર્થ’ કે તે પુરુષ’ ઇત્યાદિ આકારે જે જ્ઞાન યાય છે તે જ્ઞાનમાત્ર અને પદાર્થમાત્રને ત્રણ ક્ષણ છે. ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, નાશક્ષણ. ક્ષણિક-વિજ્ઞાનવાદી સ્થિતિક્ષણ માનતા નથી, પણ પદાર્થમાત્રને અને જ્ઞાનને ઉત્પત્તિ-વિનષ્ટ માને છે, એટલે કે ઉત્પત્તિક્ષણના પછી તુરંત વિનાશક્ષણ માને છે, એ પ્રકારે એકનો એક પદાર્થ આપણી આંખ આગળ છે તેમાં પણ ઉત્પત્તિ-

૧૫૪ : અન્યથાખ્યાતિ

અન્યથાખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. અન્યથાખ્યાતિવાદીનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને સત્યપદાર્થના અનુભવથી સંસ્કાર થાય તેનાં દોષ સહિત નેત્રનો પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થ સદૃશ પદાર્થ સાથે સંબંધ થતાં મોઢા આગળ રહેલા સદૃશ પદાર્થના સામાન્યજ્ઞાનથી પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, અથવા સ્મૃતિ નહિ પણ પૂર્વદેષના સંસ્કારનો ઉદ્ભોધ થાય છે, અને તે પદાર્થના ધર્મ મોઢા આગળ રહેલા પદાર્થમાં પ્રતીત થાય છે. જેમ કે સત્યરજતના અનુભવથી સંસ્કાર પડે, ને તે પછી તે પુરુષનાં દોષ સહિત નેત્રનો રજતસદૃશ જે શુદ્ધિ તેની સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં રજતની સ્મૃતિ થાય છે અને પૂર્વદેષ રજતના ધર્મ શુદ્ધિમાં લાસે છે; અથવા નેત્રનો સંબંધ અને રજતની બ્રાંતિ એ બેની વચ્ચેમાં વિલંબ થતો નથી; માટે નેત્રસંબંધ અને રજતનો પ્રત્યક્ષ ભ્રમ તેની વચ્ચેમાં રજતની સ્મૃતિ નથી થતી, પણ પૂર્વના રજતાનુભવના સંસ્કાર ઉદ્ભુદ થાય છે અને સ્મૃતિના વ્યવધાત વિના જ શીઘ્ર જ શુદ્ધિને વિષે રજતત્વધર્મનું પ્રત્યક્ષ થઈ જાય છે. જ્યાં કોઈ પણ સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પૂર્વદેષના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં સંસ્કારનો ઉદ્ભોધ થાય છે, તેમ ભ્રમસ્થલમાં પણ પૂર્વદેષના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં જ સંસ્કારનો ઉદ્ભોધ થઈને સંસ્કારગોચર ધર્મનું પ્રત્યક્ષપદાર્થમાં લાન થાય છે. આને જ અન્યથાખ્યાતિ કહે છે. અન્યરૂપે પ્રતીતિ તે અન્યથાખ્યાતિ; શુદ્ધિપદાર્થને વિષે શુદ્ધિત્વ-ધર્મ છે, રજતત્વધર્મ નથી, પણ શુદ્ધિની રજતત્વરૂપે પ્રતીતિ થાય છે, એટલે અન્યરૂપે પ્રતીતિ થાય છે. એ જ અન્યથાખ્યાતિ.

૧૫૫ : વિચારસાગરોક્ત દ્વિવિધ અન્યથાખ્યાતિ

વિચારસાગરમાં અન્યથાખ્યાતિના બે લેહ લખ્યા છે. બીજા પ્રકારની આ પ્રમાણે છે : રજતભ્રમ થાય છે ત્યાં કાંતાકરણિકને વિષે રહેલા વિનાશની ક્ષણોનો ક્રમ ચાલ્યો જાય છે. જો કે આપણે તે દેખતા નથી ને પદાર્થ હજી તેનો તે છે એમ માનીએ છીએ. હવે દ્વયજ્ઞ એમ છે કે જ્યારે સ્થિતિદૃષ્ટિ જ નથી ત્યારે સંસ્કાર રહેવાનો નહિ અને સંસ્કાર તથા પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભવથી યદુ' જે પ્રત્યક્ષિણા (આ તે) એ જ્ઞાન તે જ બની શકવાનું નહિ.

રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થઈ તેનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, માટે કાંતાકર-સ્થિત રજત તથા હાટમાં રહેલું રજત તેની જ પુરોવર્તિદેશને વિષે પ્રતીતિ થાય તેનું નામ અન્યથાખ્યાતિ. આ મતમાં ધર્મધર્મી અંશે તો રજતનું જ્ઞાન યથાર્થ છે, પરંતુ દેશ અંશે અન્યથાજ્ઞાન છે* જોકે હટ્ટાદિકનું રજત વ્યવહિત છે એટલે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ સંભવતો નથી, તોપણ દોષ સહિત નેત્રનો વ્યવહિત રજત સાથે સંબંધ થઈ તે રજતનું જ્ઞાન થાય છે. એ રીતે થવું તે દોષના માહાત્મ્યથી થાય છે. આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિ વર્તમાન ન્યાયાદિક ગ્રંથોમાં મળતી નથી, તથાપિ આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન અનેક ગ્રંથોમાં મળી આવે છે.

આમાં જે દોષ છે તે આ પ્રમાણે : જો દેશાંતરસ્થિત રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થતો હોય તો હાટને વિષે રજતની પાસે રાજેન્દ્રા અન્ય પદાર્થોનું પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન થાય ? કાંતાકરસ્થ રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે કાંતાકરનું પણ થવું જોઈએ. અને જો એમ કહો કે અન્ય-થાખ્યાતિની ઉત્પત્તિ કેવલ દાંદ્રિયથી નથી થતી પણ પૂર્વાનુભવજનિત સંસ્કાર સહિત સદોષ નેત્રથી અન્યથાખ્યાતિજ્ઞાન જાપજે છે, એટલે ઉદ્-ખુદ સંસ્કાર નેત્રના સહકારી છે; અર્થાત્ રજતગોચર સંસ્કાર સહિત નેત્રથી તો રજતનું જ્ઞાન થાય છે, અને અન્ય પદાર્થનું નથી થતું, કાર-ણ કે અન્ય પદાર્થના સંસ્કાર તો છે પણ તે ઉદ્ધુદ નથી. સંસ્કાર ઉદ્-ખુદ છે કે અનુદ્ધુદ છે એનું અનુમાન કાર્ય ઉપરથી થઈ શકે છે, એટલે આમ માનવામાં દોષ નથી. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતનો પરિણામ શુક્તિ સમાન પ્રતીત થાય છે. લઘુ શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતને વિષે પણ લઘુતા લાસે છે, મોટી શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજત પણ મોટું લાસે છે. આ પ્રકારે આરોપિત પદાર્થનું પરિમાણ અધિ-શાનપરિમાણ જેવડું થાય છે, એવો નિયમ હોવાથી શુક્તિ આદિકને વિષે રજતત્વાદિક ધર્મની જ પ્રતીતિ થાય છે; અન્યદેશસ્થ રજતની પ્રતીતિ થતી નથી, કેમ કે તેમ હોય તો આરોપિતનું પરિમાણ અધિ-શાનપરિમાણને અધીન રહેવું ન જોઈએ. પણ શુક્તિનું લઘુ તથા મહત્ પરિમાણ તો રજતને વિષે લાસે છે, એટલે દેશાંતરના રજતની ભ્રમ-

* આ અન્યથાખ્યાતિ વિચારસાગરમાં પ્રથમ આપી છે ને અહીં જે પ્રથમ અંક ૧૫૪માં કહેવાઈ તે બીજી આપી છે.

સ્થાને પ્રતીતિ થતી નથી. વળી રજતસંસ્કારવાળાને અન્યપદાર્થની પ્રતીતિ યદ્યપિ થતી નથી; તથાપિ સર્વદેશમાંના અનંત રજતની પ્રતીતિ તો થવી જ જોઈએ જે થતી નથી. આ રીતે આ પક્ષ અનંત હ્રવિત છે, ને એથી જ વર્તમાન અંશેમાં આ પક્ષનું ઉપાદાન દીઠામાં આવતું નથી.

૧૫૬: પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન

શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મની પ્રતીતિ થાય છે એમ પૂર્વ મત ખંડન કરતાં તેમ જ પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિ કહેતાં બતાવેલું છે. અનેક નૈયાયિક અધકારોએ માન્ય કયું છે. પરંતુ એ લેખ શ્રુતિ-સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે જેથી શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી. નૈયાયિકો સ્વપ્રજ્ઞાને માનસ વિપર્યય કહે છે; અને અન્યથાખ્યાતિને વિપર્યય કહે છે. શ્રુતિમાં તો સ્વપ્રપદાર્થની ઉત્પત્તિ આ પ્રકારે કહી છે: ‘ત્યાં રથ નથી, ઘોડા નથી, માર્ગ નથી, પણ રથ, ઘોડા, માર્ગ સુજે છે’ (ન તત્ર રથા ન રથ-યોગા ન પંથાનો ભવન્નયથ રથાન્ રથયોગાન્પથઃ સૃજતે). એનું તાત્પર્ય એ છે કે વ્યાવહારિક જે રથ, અશ્વ, માર્ગ આદિક તેનો સ્વપ્નને વિષે નિષેધ કરીને, અનિર્વચનીય સ્થાદિકની ઉત્પત્તિ માનવી. તેમ જ સંખ્યે સુષ્ટિરાહ હિં એ વ્યાસસૂત્રથી પણ સ્વપ્નસુષ્ટિની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ કહી છે—વ્યાસકૃત સૂત્ર સ્મૃતિરૂપ છે. આ પ્રકારે નૈયાયિકોનો અન્ય-થાખ્યાતિવાદ શ્રુતિ-સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે. વળી નેત્રથી વ્યવહિત એવું જે રજતત્વ તેનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન સંબંધે નહિ. રજત જે શુક્તિની સમીપ હોય તો ઉભય સાથે નેત્રનો સંયોગ થઈ રજતવૃત્તિ રજતત્વ-ની શુક્તિને વિષે નેત્રજન્ય ભ્રમપ્રતીતિ થઈ શકે; પણ જ્યાં શુક્તિની સમીપ રજત નથી ત્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વભ્રમ નેત્રજન્ય સંભવતો નથી; કેમ કે વિશેષણવિશેષ્યભાવસંનિકર્ષે કરીને ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં વિશિષ્ટજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય થાય છે. જ્યાં રજત સત્ય છે ત્યાં વિશેષણ રજતત્વ છે, વિશેષ્ય રજતવ્યક્તિ છે (કેમ કે રજતત્વવાન્ રજત એમ ઓલાય છે). રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે તે સંયોગ-સંબંધ છે, અને રજત દ્વારા રજતત્વ સાથે નેત્રનો જે સંયોગ થાય છે તે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે (કેમ કે રજત જેની સાથે નેત્રસંયુક્ત છે તેની સાથે રજતત્વનો સમવાયસંબંધ છે) એમ થઈને જ ‘આ રજત’ એવું રજતત્વવિશિષ્ટનું નેત્રજન્ય જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટ ભ્રમ થાય ત્યાં વિશેષ્ય જે શુક્તિ તેની સાથે

નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે, તે પણ રજતત્વ વિશેષણની સાથે સંયુક્ત સમવાયસંબંધ નથી; કેમ કે રજતત્વ તે રજતનો ધર્મ હોઈ રજત સાથે જ સમવાય સંબંધ રાખે છે, એટલે નેત્રનો રજત સાથે સંયોગ હોય તો રજતત્વની સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ બને; પણ રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રના સંયોગનો અભાવ હોવાથી રજતત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે નહિ, એટલે રજતત્વવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી.

૧૫૭ : લૌકિક અને અલૌકિક સંનિકર્ષ

આ ઉપર નૈયાયિક નીચે પ્રમાણે કહે છે : પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું કારણ જે વિષય અને ઇન્દ્રિયનો સંબંધ તે બે પ્રકારનો છે : લૌકિક સંબંધ, અલૌકિક સંબંધ. સંયોગ આદિક પદ પ્રકારનો સંબંધ તે લૌકિક છે અને સામાન્ય લક્ષણ, જ્ઞાનલક્ષણ, તથા યોગજ ધર્મલક્ષણ એ ત્રણ પ્રકારનો સંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે. લૌકિક જે છ સંબંધ તેમનું નિરૂપણ, ઉદાહરણ સહિત, પ્રત્યક્ષનિરૂપણ સમયે કરેલું છે. જે ત્રણ અલૌકિક સંબંધ છે તેમનું ઉદાહરણ અને સ્વરૂપ આ પ્રકારે છે : જ્યાં એક ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં એટલા એક જ ઘટનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ નથી, પણ ઘટત્વના આશ્રય એવા ઘટમાત્રનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે. આમાં પણ નવીન મત પ્રમાણે તો નેત્રસંયુક્ત ઘટનો અને દેશાંતરવૃત્તિ અન્ય ઘટોનો સાક્ષાત્કાર એકી ક્ષણે જ થાય છે, પ્રાચીન મત પ્રમાણે નેત્રસંયુક્ત ઘટનો સાક્ષાત્કાર પ્રથમ ક્ષણે થાય છે; નવીન મતમાં જે એકી ક્ષણે નેત્રસંયુક્ત અને દેશાંતરસ્થ ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે. ઉભય મતમાં સાક્ષાત્કાર નેત્રજન્ય છે પણ સંબંધ ભિન્ન છે. આ બે મતમાં પ્રાચીન રીતિ સુગમ છે, તેથી તેનો વિસ્તાર બતાવીએ છીએ. પુરોવૃત્તિ ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ થઈ ‘આ ઘટ’ એવી રીતે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ સાક્ષાત્કારનો હેતુ સંયોગ-સંબંધ છે, એટલે આ સાક્ષાત્કાર લૌકિક સંબંધજન્ય છે; એ સાક્ષાત્કારનો વિષય ઘટ અને ઘટત્વ છે. તેમાં પણ વ્યક્તિ છે તે વિરોધ્ય કહેવાય છે અને ઘટત્વ પ્રકાર કહેવાય છે. વિશેષણને પ્રકાર કહે છે. આ જ્ઞાનમાં પ્રકાર જે ઘટત્વ તે યાવદ્ ઘટમાં છે, એટલે પુરોવૃત્તિ

ઘટના જ્ઞાનકાળે જ નેત્રદ્રિયનો સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વતા* સંબંધ સર્વ ઘટ સાથે છે. એ સંબંધે કરીને સકલ ઘટનો નેત્રદ્રિય-જન્ય સાક્ષાત્કાર દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે, અને એ સાક્ષાત્કારનો વિષય પુરોવર્તિ ઘટ પણ છે; કેમ કે જેમ ઘટત્વવત્તા સર્વ ઘટમાં છે તેમ પુરોવર્તિ ઘટમાં પણ છે. અર્થાત્ પુરોવર્તિ ઘટગોચર એવાં એ જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ ક્ષણે લૌકિક જ્ઞાન થાય છે, દ્વિતીય ક્ષણે અલૌકિક જ્ઞાન થાય છે. અહીં જે સમજાવ્યો તે ઘટત્વવત્તાસંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે; અલૌકિક સંબંધજન્ય જ્ઞાન પણ અલૌકિક છે. દ્રિયનો સર્વ ઘટ સાથે સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તાસંબંધ છે. જ્યાં નેત્ર-જન્ય સાક્ષાત્કાર એક ઘટનો થાય ત્યાં સ્વશબ્દ નેત્રનો બાધક છે, અને જ્યાં ત્વક્ત્રી એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં સ્વશબ્દ ત્વક્ત્રી બાધક છે, એમ જે દ્રિયથી એક વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય તે દ્રિય-જન્ય એવો ઘટમાત્રનો અલૌકિક સાક્ષાત્કાર થાય છે. એક ઘટ-નો લૌકિક સાક્ષાત્કાર નેત્રદ્રિયજન્ય થાય તો પછી સકલ ઘટનો અલૌકિક સાક્ષાત્કાર ત્વક્દ્રિયજન્ય ન બને. નેત્રજન્ય એવું એક ઘટનું જ્ઞાન થતાં સ્વ એટલે નેત્ર તેનાથી જન્ય ‘આ ઘટ’ એવું જ્ઞાન છે તેમાં પ્રકારીભૂત એટલે વિશેષજ્ઞ જે ઘટત્વ તદ્વત્તા એટલે તેની આધારતા તે સકલ ઘટને વિશે છે. એ પ્રકારે સકલ ઘટના જ્ઞાનનો હેતુ ઉક્ત સંબંધ છે. એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે નેત્ર-જન્ય જ્ઞાનનો પ્રકાર ‘ઘટત્વ’ એવો થાય છે. ઉક્ત જે સંબંધ તે તો પુરોવર્તિ ઘટના લૌકિક જ્ઞાનની પહેલાં સંભવતો નથી. માટે પ્રથમ ક્ષણે લૌકિક જ્ઞાન થાય છે, અને તે પછીની ક્ષણમાં અલૌકિક જ્ઞાન થાય છે. આ પ્રાચીન રીતિ છે. નવીન રીતિ પ્રમાણે તો એક જ જ્ઞાન સકલઘટગોચર થાય છે; પુરોવર્તિ ઘટ અંશે તે જ્ઞાન લૌકિક છે, દેશાંતરસ્થ ઘટઅંશે અલૌકિક છે. પ્રસંગને લઈ પ્રાચીન રીતિ જ કહી છે, વિસ્તારના બયથી નવીન રીતિ કહી નથી. આનું નામ સામાન્યલક્ષણસંબંધ કહેવાય છે. સામાન્ય એવું નામ જાતિનું છે, એટલે સામાન્યલક્ષણ અર્થાત્ જાતિલક્ષણ કહેતાં જાતિ એ જ જેનું સ્વરૂપ છે એવો આ સંબંધ છે. આમાંથી સિદ્ધ એટલું થયું કે, નેત્રજન્ય જ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તા એમ કહેવાથી ઘટત્વ

* સ્વ એટલે નેત્ર તેથી જન્ય જે ઘટજ્ઞાન તેનો પ્રકાર જે ઘટત્વ તે ઘટત્વનું ઘટમાત્રમાં હોવાપણું એ સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્તા.

સિદ્ધ થાય છે; તેથી ઉક્ત સંબંધ સામાન્ય(જાતિ)રૂપ છે, અથવા ઘટત્વની અધિકરણતાને ઘટત્વવત્તા કહીએ તોપણ સંબંધ તો સામાન્યલક્ષણ જ થાય છે; કેમ કે અધિકરણતા એવો ધર્મ અનેક અધિકરણમાં સામાન્ય છે, અને આ સ્થાને અનેકમાં જે ધર્મ સમાન હોય તેનું નામ સામાન્ય છે, કેવળ જાતિ એટલો જ સામાન્ય શબ્દનો અર્થ નથી. આમ હોવાથી અનેક ઘટને વિષે ઘટત્વની જે અધિકરણતા તે પણ સમાન ધર્મ હોવાથી સામાન્ય કહેવાય છે. ત્યારે એક વ્યક્તિ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં ઇંદ્રિયસંબંધ જે વ્યક્તિ તેના સમાનધર્મવાળી સકલ વ્યક્તિ સાથે ઇંદ્રિયનો સામાન્ય-લક્ષણ એ નામનો અલૌકિક સંબંધ હોવાથી વ્યવહિત અવ્યવહિત એવી સર્વ વસ્તુનો ઇંદ્રિયજન્ય અલૌકિક સાક્ષાત્કાર સંભવે છે.

હવે જ્ઞાનલક્ષણઅલૌકિકસન્નિકર્ષનું ઉદાહરણ સહિત સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે: જ્યાં ઇંદ્રિયયોગ્ય પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય અને ઇંદ્રિયસંબંધકાળે તે ઇંદ્રિયને અયોગ્ય એવા પદાર્થનું સ્મૃતિજ્ઞાન હોય ત્યાં ઇંદ્રિયસંબંધ પદાર્થ તથા સ્મૃતિગોચર પદાર્થ ઉભયનું એકજ્ઞાન થઈ જાય છે. આ સ્થાને જે પદાર્થની સ્મૃતિ હોય તે અંશે તો આ જ્ઞાન અલૌકિક છે, જેટલો અંશ ઇંદ્રિયસંબંધજન્ય હોય તેટલું જ્ઞાન લૌકિક છે. ઉદાહરણ: નેત્રઇંદ્રિયનો ચંદન સાથે સંયોગ હોય તે કાળે સુગંધ એ ધર્મનું સ્મરણ થાય છે, અને નેત્રઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ‘સુગંધી ચંદન’ એવું થાય છે. આ ઠેકાણે ચંદનત્વવિશિષ્ટ ચંદન તે તો નેત્રયોગ્ય છે, અને ચંદનનો ધર્મ જે સુગંધ તેની સાથે યદ્યપિ સંયુક્તસમવાયસંબંધ પણ છે, તથાપિ સુગંધ પોતે નેત્રયોગ્ય નથી, પ્રાણયોગ્ય છે, એટલે નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધે દરીને સુગંધધર્મનો આક્ષુપસાક્ષાત્કાર બને નહિ. માત્ર એટલું જ થઈ શકે કે નેત્રસંયોગે કરીને ચંદનવ્યક્તિનું અને નેત્રસંયુક્તસમવાયથી ચંદનત્વનું આક્ષુપજ્ઞાન થઈ શકે; ચંદનના સુગંધ સાથે તો નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ વિદ્યમાન છતાં પણ નિરુપયોગી છે. આમ છતાં પણ નેત્રનો ચંદન સાથે સંયોગ થતાં જ ‘સુગંધી ચંદન’ એવું ચંદનગોચર આક્ષુપજ્ઞાન તો અતુલવ-સિદ્ધ છે, ત્યારે ચંદનવૃત્તિ જે સુગંધ એ શુણ્ણ તેની સાથે નેત્રનો કોઈ પણ સંબંધ, આ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના હેતુરૂપે માનવો જ પડે. પણ નેત્રનો સુગંધ શુણ્ણ સાથે બીજો તો કોઈ સંબંધ છે નહિ, માત્ર નેત્રસંયુક્તસમવાય છે, ને તે તો ગંધજ્ઞાનનો જનક થઈ શકતો નથી; જેને ચંદનની સુગંધ પ્રાણથી અનુભૂત હોય તેને જ નેત્રથી

કરીને ચંદનનું 'સુગંધી ચંદન' એવું જ્ઞાન થાય છે; જેને ચંદનની સુગંધનો દ્રાણથી અનુભવ નથી તેને તો નેત્રનો ચંદન સાથે સંયોગ થતાં પણ 'સુગંધી ચંદન' એવું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. આ પ્રકારે પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સુગંધના સંસ્કાર તેનો અને સુગંધના પ્રત્યક્ષનો અન્યવચ્યતિરેક સંબંધ સમજાય છે; માટે 'સુગંધી ચંદન' એ આક્ષુષ જ્ઞાનનો હેતુ સુગંધીના અનુભવજન્ય સંસ્કાર અથવા સુગંધીની સ્મૃતિ તે છે એમ કહેવું જોઈએ. જો સુગંધસંસ્કારને અથવા સ્મૃતિને સુગંધપ્રત્યક્ષની સ્વતંત્ર કારણતા કહીએ તો 'સુગંધ' એ અંશમાં આ જ્ઞાન આક્ષુષજ્ઞાન થશે નહિ; અને અનુભવમાં તો એમ આવે છે કે ચંદન અને ચંદનત્વની પેઠે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન આક્ષુષજ છે. માટે તે જ્ઞાનનો હેતુ જે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ તેનો નેત્ર સાથે સંબંધ માનવો જોઈએ; અને નેત્રનો સંબંધ માનતાં તો સુગંધજ્ઞાન પણ નેત્રના સંસ્કાર અથવા સ્મૃતિરૂપ સંબંધથી જન્ય છે એટલે આક્ષુષજ છે.

પરંતુ સંસ્કાર કે સ્મૃતિ જો નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ હોઈ શકે. જેમ ઘટનિરૂપિત સંયોગ ઘટનો સંબંધ કહેવાય છે, પટનિરૂપિત સંયોગ પટનો સંબંધ કહેવાય છે, તેમ સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધના સંસ્કાર તે પણ નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ કહી શકાય, એમ ન હોય તો સુગંધના સંસ્કાર કે સુગંધની સ્મૃતિ સાથે નેત્રનો સંબંધ કહેવો સંભવે નહિ. માટે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ કેવી રીતે નેત્રનિરૂપિત છે તે જાતાવીએ છીએ. ન્યારે ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યારે આત્મા સાથે સંયોગવાળા મનનો નેત્ર સાથે સંબંધ થાય છે, અર્થાત્ મન અને આત્માનો તેમ મન અને ચક્ષુનો સંયોગ ચંદનસાક્ષાત્કારનો હેતુ છે. જે કાળે આત્મસંયુક્ત મનનો નેત્ર સાથે સંયોગ થાય તે કાળે સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધ કરીને રહેલા છે, અને તે સંસ્કારનો વિષય સુગંધ છે; એટલે સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાન, અથવા સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર ચંદનના સુગંધ વિષે છે; કારણ કે સ્વ કહેતાં જે નેત્ર તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળું મન છે ને તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો આત્મા છે, એટલે આત્માને વિષે સમવેત કહેતાં સમવાયસંબંધથી વર્તમાન એવી સુગંધની સ્મૃતિ છે, અથવા સુગંધના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધથી વર્તમાન છે. એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત

સ્મૃતિજ્ઞાન અને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર એ ઉભય નેત્રનિર્ણયિત છે. નેત્રઘટિત સ્વરૂપવાળી આવી પરંપરા છે; એટલે નેત્રનો સંબંધ છે. આ પરંપરાસંબંધનું પ્રતિયોગી નેત્ર છે અને તેનો અનુયોગી સુગંધ છે; કારણ કે જેને વિષે સંબંધ હોય તે અનુયોગી છે. (જેનો સંબંધ હોય તે પ્રતિયોગી છે.) અહીં ખતાવી જે સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ પરંપરા તેથી નેત્રનો જે સંબંધ તેનો વિષય સુગંધ છે, એટલે ઉક્ત સંબંધનો અનુયોગી સુગંધ છે. જ્ઞાનની અધિકરણતા તો વિષયને વિષે જ છે એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે આત્માની પેઠે વિષય પણ જ્ઞાનનું અધિકરણ અને અનુયોગી કહેવાય. જેમ પટે જ્ઞાન (પટને વિષે જ્ઞાન) એવો વ્યવહાર થાય છે ત્યાં 'ઘટવૃત્તિ જ્ઞાન' એવો એ વાક્યનો અર્થ થાય છે, તેમ વિષય પણ આત્માની પેઠે જ્ઞાનનો આધાર હોવાથી અનુયોગી છે; પરંતુ ફેર એટલો છે કે આત્મા તો જ્ઞાનનો આધાર સમવાયસંબંધે કરીને છે, અને સુગંધાદિક વિષય જ્ઞાનના આધાર છે તે માત્ર વિષયતાસંબંધે કરીને છે. જે જ્ઞાનનો આધાર થાય તે જ સંસ્કારનો પણ આધાર થાય; કેમ કે સંસ્કાર-પૂર્વ અનુભવથી ઊપજે છે અને પછીથી અનુભવના સમાન વિષયવાળાં સ્મૃતિ આદિક ઉપજાવે છે. માટે અનુભવ, સંસ્કાર, સ્મૃતિ એ ત્રણેનો આશ્રય, સમાન રીતે, વિષય થઈ શકે છે. આમ હોવાથી સુગંધગોચર સંસ્કાર પણ વિષયતાસંબંધે કરીને સુગંધમાં રહે છે, અને નેત્રપ્રતિયોગિક સંસ્કારનો અનુયોગી સુગંધ થાય છે.

આ પ્રકારે નેત્રનો સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ સંબંધ સુગંધ સાથે થાય છે, અને સયોગસંબંધ ચંદનવ્યક્તિ સાથે તો છે જ, તેમ જ સંયુક્તસમવાયસંબંધ ચંદનત્વ સાથે પણ છે, એટલે એ ત્રણેને વિષય કરવાવાળો, 'સુગંધી ચંદન' એવો આશ્રુપ સાક્ષાત્કાર થઈ શકે છે. એ વાક્યનો અર્થ એટલો છે કે ચંદન સુગંધવાળું છે. નેત્રે કરીને સુગંધ, ચંદનત્વ અને ચંદન એમનો સાક્ષાત્કાર થાય ત્યાં ચંદનત્વ સાથે તો લૌકિક સંબંધ છે. સયોગાદિક જે ષટ્ સંબંધ આગળ કહી ગયા છીએ તે લૌકિક સંબંધ છે, અને સ્મૃતિ તથા સંસ્કાર લૌકિક સંબંધથી ભિન્ન હોવાને લીધે અલૌકિક કહેવાય છે. જ્યાં ચંદન સાથે નેત્રનો સંબંધ થવાના કાળને વિષે જ સુગંધસ્મૃતિ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સ્મૃતિરૂપ સંબંધ છે, અને સ્મૃતિનો અનુભવ ન હોય તો સંસ્કાર એ જ સંબંધ છે. આ અલૌકિક સંબંધને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ કહે છે. સ્મૃતિને અર્થે જ્ઞાનશબ્દનો પ્રયોગ તો પ્રસિદ્ધ જ છે, ને સંસ્કાર પણ જ્ઞાનમય

હોઈ ઉત્તર જ્ઞાનનો જનક છે, એટલે જ્ઞાનનો સંબંધી હોવાથી જ્ઞાનશબ્દે કરીને કહી શકાય છે.

એમ જ યોગીઓને, ઇન્દ્રિયસંબંધની પેઠે જ, ઇન્દ્રિયથી વ્યવહિતનું પણ સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય છે. તે સ્થાને યોગાભ્યાસથી ઇન્દ્રિયમા વિવક્ષણુ સામર્થ્ય આવેલું છે, એટલે ઇન્દ્રિયનો જે સંબંધ તે યોગજ્ઞધર્મ કહેવાય છે. આમાં થોટોક મતભેદ છે. જગદીશ્વર ભટ્ટાચાર્ય કહે છે કે જે ઇન્દ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય હોય તે ઇન્દ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર થાય છે, યોગીને વ્યવહિતનો તેમ જ જૂતભાવિનો પણ ઇન્દ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર થાય છે; યોગી વિના અન્યને વર્તમાન એવા ઇન્દ્રિયસંબંધીનો જ સાક્ષાત્કાર થાય છે, પણ જે ઇન્દ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય નથી તે ઇન્દ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર તો યોગીને પણ બને નહિ; જેમ કે રૂપનું જ્ઞાન નેત્રથી જ થાય છે રસનાદિકથી સંભવે નહિ અને કેટલાક અધકારો એમ કહે છે કે યોગનો ગહિમા અદ્ભુત છે; અભ્યાસના ઉત્કર્ષ અપકર્ષથી કરીને યોગજ્ઞધર્મ વિવક્ષણુ થાય છે, કોઈ કોઈમાં તો અભ્યામના ઉત્કર્ષથી કરીને યોગજ્ઞધર્મ વિવક્ષણુ થાય છે, કોઈ કોઈમાં તો અભ્યાસના ઉત્કર્ષથી એવો ધર્મ થાય છે કે એક ઇન્દ્રિયથી યોગ્ય અયોગ્ય સકલનું જ્ઞાન થાય છે; કોઈમાં અભ્યામના અપકર્ષથી યોગ્ય વિષયના જ જ્ઞાનની શક્તિ રહે છે.

મર્મ પ્રકારે પણ યોગજ્ઞધર્મથી વ્યવહિતનું જ્ઞાન થાય છે એટલે યોગજ્ઞધર્મ પણ અલૌકિક સંબંધ છે.

૧૫૮ : અનિર્વચનીયખ્યાતિપરત્વે ઉક્ત સંનિકર્ષનો અનુવાદ

આ રીતે ઇન્દ્રિયાદિકના સંબંધ વિના અલૌકિક સંબંધથી પણ ઇન્દ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર થાય છે, એટલે દેશાતરસ્થ એવું જે રજતત્વ તેનો પણ શુક્તિને વિષે, અલૌકિક સંબંધ કરીને, સાક્ષાત્કાર સંભવે છે.*

* એવી શકા કરી હતી કે અન્યથાખ્યાતિ માનતા તો શુક્તિને વિષે રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે ઇન્દ્રિયસંબંધ વિના જ પ્રત્યક્ષનો સંભવ માનવારૂપ હોય આવે છે એ દોષના પરિહાર માટે અલૌકિક સંબંધનું નિરૂપણ નૈયાયિક પક્ષવાળાએ કર્યું. હવે સિદ્ધાન્તી પુનઃ અલૌકિકસંબંધથી પણ શુક્તિદેશમા રજતત્વના પ્રત્યક્ષનો નિર્વોદ્ધનથી થતો એમ બતાવવાનો ઉપક્રમ કરે છે. (૧૬૦) પ્રથમ નૈયાયિકપક્ષને અધિક સ્પષ્ટ કરે છે (૧૫૮-૧૫૯)

જેમ સુગંધની સ્મૃતિ અને ચંદન સાથે નેત્રસંયોગ એટલું થતાં 'સુગંધી ચંદન' એવું યોગ્ય-તેમ અયોગ્ય-ગોચર અર્થાત્ ચક્ષુયોગ્ય તેમ ચક્ષુરયોગ્ય વિષયનું આક્ષુપક્ષાન થાય છે, તેમ શુદ્ધિને વિષે રજતત્વનું પ્રત્યક્ષ પણ થઈ શકે છે. દોષ સહિત નેત્રનો શુદ્ધિ સાથે સંયોગ થાય છે; શુદ્ધિવ્યક્તિ તે તો નેત્રયોગ્ય છે. રજતત્વમતિ યદપિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, તથાપિ જ્યાં જાતિનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તે પ્રત્યક્ષગોચર હોય ત્યાં ત્યાં જાતિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય થાય છે, જ્યાં જાતિનો આશ્રય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી ત્યાં જાતિ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એવો નિયમ છે. આ સ્થાને રજતત્વનો આશ્રય જે રજતવ્યક્તિ તે તો નેત્રથી વ્યવહિત છે, એટલે નેત્રયોગ્ય નથી. ત્યારે આ સ્થાને અલૌકિકસંનિકર્ષ માનવો પ્રાપ્ત થાય છે, અને જેમ 'સુગંધ'—અંશે ચંદનજ્ઞાન અલૌકિક છે તેમ 'આ રજત' એ જ્ઞાન પણ 'રજતત્વ'—અંશને વિષે અલૌકિક છે. પરંતુ આમાં એ થોડોક ફરક છે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાનમાં તો ચંદનવૃત્તિ સુગંધ ચંદનને વિષે લાસે છે, પણ 'આ રજત' એ જ્ઞાનમાં ઇદં (આ) પદાર્થમાં જેની વૃત્તિ નથી તેવું અવૃત્તિ રજતત્વ ઇદંપદાર્થને વિષે લાસે છે. વળી ખીજ પણ વિલક્ષણતા છે. 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાનથી નેત્રને અયોગ્ય એવા 'સુગંધ'નું જ્ઞાન થાય છે, અને ચંદનની સકલ સામાન્યવિશેષતાનું પણ જ્ઞાન થાય છે. 'આ રજત' એ જ્ઞાનથી, રજતત્વ જે વ્યવહિત હોઈ નેત્રને અયોગ્ય છે તેનું જ્ઞાન તો સુગંધ-જ્ઞાનની પેઠે થાય છે, પણ ચંદનનું વિશેષરૂપ જે ચંદનત્વ તેના જ્ઞાનની પેઠે શુદ્ધિનું વિશેષરૂપ જે શુદ્ધિત્વ તેનું જ્ઞાન થતું નથી. વળી મલ-યાચ્છોદ્ભૂત કાષ્ટવિશેષરૂપ ચંદનના અવયવો એ જ્ઞાનમાં લાસે છે, પણ શુદ્ધિના ત્રિકોણતાદિ વિશિષ્ટ અવયવ લાસતા નથી. આ પ્રકારે 'સુગંધી ચંદન' અને 'આ રજત' એ જે જ્ઞાન વચ્ચે ભેદ છે; અને એ ભેદને લીધે જ એક યથાર્થ છે, ખીન્નું અયથાર્થ છે. યદપિ ઇદ્રિય-સંયોગ અને અયોગ્ય ધર્મની સ્મૃતિરૂપ સામગ્રી ઉભય જ્ઞાનમાં સમાન છે, સામગ્રીભેદ વિના ઉક્ત પ્રકારની વિલક્ષણતા સંભવતી નથી, તથાપિ સામગ્રીને વિષે દોષસાહિત્ય અને દોષસાહિત્ય* એ જ વિલક્ષણતા છે. એટલે ઉક્ત વિલક્ષણતા સંભવે છે. 'સુગંધી ચંદન' એ સ્થાને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધની નિરૂપકતા નેત્રને છે, તેમ 'આ રજત' એ સ્થાને પણ મનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન સંબંધ છે; તેનું નિરૂપક નેત્ર છે ને

* સાહિત્ય, સહિત હોવાપણું, દોષ સહિત હોવાપણું.

તેનો વિષય જે રજતત્વ છે તે સ્મૃતિજ્ઞાનનો અનુયોગી છે, કેમ કે જે વિષયનું જ્ઞાન થાય તે, વિષયના સંબંધે કરીને, જ્ઞાનનો અનુયોગી થાય છે. નેત્ર સાથે સંયોગવાળું હોવાથી મન નેત્રસંયુક્ત છે, તે મનની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો જે આત્મા તેને વિષે સમવેતજ્ઞાન રજતત્વની જે સ્મૃતિ તે, વિષયતાસંબંધે કરીને, રજતત્વને વિષે છે. આ રીતે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નેત્રનો રજતત્વ સાથે છે એટલે નેત્રસંબંધ રજતત્વનું ભ્રમજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે.

અથવા જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નહિ પણ જ્ઞાનની વિષયતારૂપ સંબંધ છે એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાનવિષયતાસંબંધ અલૌકિક સંબંધ છે. ‘સુગંધી અદન’ એ સ્થાને સંબંધરૂપ ઉક્ત વિષયતા સુગંધમાં છે, અને ‘આ રજત’ એ સ્થાને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન રજતત્વસ્મૃતિ છે, ને તેની વિષયતા રજતત્વને વિષે છે. આ પ્રકારે સંબંધમાં વિષયતા અંશ મેળવવાથી સંબંધના અનુયોગી સુગંધ અને રજતત્વ થઈ રહે છે એ સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિવાદ બરાબર સંભવે છે; નેત્રના સંબંધ વિના રજતત્વનું જ્ઞાન સંભવે નહિ એ દોષ જે કહ્યો હતો તે અન્યથાખ્યાતિમાં રહેતો નથી. રજતત્વરૂપ વિશેષણ સાથે નેત્રનો અલૌકિક સંબંધ અને શુક્તિરૂપ વિશેષ્ય સાથે લૌકિક સંબંધ માનીને અન્યથાખ્યાતિનો સંભવ કહ્યો છે.

૧૫૯ : અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ

ઉદાહૃતું અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ છે. અન્યથાખ્યાતિવાદી ભ્રમજ્ઞાનની કારણતા દોષને માને છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદી રજતાદિક અનિર્વચનીય વિષયને અને તેના જ્ઞાનને કારણતા માને છે. અન્યથાખ્યાતિવાદમાં આ લાઘવ સ્પષ્ટ જ છે. વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિનો નિર્વાહ પણ અન્યથાખ્યાતિ વિના થતો નથી; કયાંક અન્યથાખ્યાતિ માને છે, કયાંક અનિર્વચનીયખ્યાતિ માને છે; ત્યારે સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિ જ માનવી યોગ્ય છે. સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ માનતાં તો અદ્વૈતવાદીને સ્વમતના અંશોથી વિરોધ થશે; તેમ કેવલ અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થવાનો નથી. જ્યાં જ્યાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ સંભવતી નથી ત્યાં ત્યાં અદ્વૈત મતના અંશોમાં પણ અન્યથાખ્યાતિ જ લખી છે : ઉદાહરણ. અનાત્મપદાર્થોમાં અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે ત્યાં અનાત્મપદાર્થોને વિષે અબાધ્યત્વની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ

કહેતાં તો ‘અજન્મનો જન્મ થયો,’ ‘નિત્યનો ધ્વંસ થયો’ એ વાક્યોના જેવું આ કથન પણ વિરુદ્ધ કથન થશે; એટલે આત્મસત્યતાની અનાત્મને વિષે પ્રતીતિ થાય છે એવી અન્યથાખ્યાતિ જ સંભવે છે. અને એવાં સ્થાનોમાં અદ્વૈત ધ્રંથોને વિષે અન્યથાખ્યાતિ જ લખી છે. વળી પરોક્ષબ્રમર્યાને પણ અદ્વૈત ધ્રંથોમાં અન્યથાખ્યાતિ જ કહી છે. તે સ્થાને તાત્પર્ય એવું છે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તો નિયમે કરીને વર્તમાન-ગોચર થાય છે. જે વિષયનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ હોય તે વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ કહીએ છીએ. વ્યવહિત એવું જે રજત અને રજતત્વ તેનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ સંભવતો નથી, એટલે પુરોવર્તિ પ્રદેશને વિષે રજતની સત્તાની અપેક્ષા રહે છે. પરોક્ષજ્ઞાન તો ભૂતનું તેમ ભવિષ્યનું પણ થાય છે, એટલે તેવા જ્ઞાનનો વિષય પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળો જોઈએ એવી અપેક્ષા નથી, તેમ તેવો સંબંધ સંભવતો પણ નથી; કારણ કે જ્યાં અનુમાનપ્રમાણથી કે શબ્દપ્રમાણથી દેશાંતરસ્થ કાલાંતરસ્થનું યથાર્થજ્ઞાન થાય ત્યાં પણ ભિન્નદેશસ્થ ભિન્નકાલસ્થ જે પ્રમાતા તેની સાથે વિષયનો સંબંધ સંભવતો નથી. બ્રમરૂપ પરોક્ષજ્ઞાનમાં તો પ્રમાતા સાથે વિષયનો સંબંધ સર્વથા અસંભવિત છે, એટલે પરોક્ષબ્રમરૂપે અનિર્વચનીયખ્યાતિ નહિ પણ વિષયશૂન્ય દેશને વિષે વિષયની પ્રતીતિરૂપ અન્યથાખ્યાતિ જ છે. આ પ્રકારે બહુ બહુ સ્થલે અન્યથાખ્યાતિ માનીને અપરોક્ષબ્રમમાં જ્યાં વ્યવહિતનો આરોપ હોય ત્યાં જ અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે, અને જ્યાં પુરોવર્તિ દેશને વિષે અધિષ્ઠાનના સંબંધનો આરોપ હોય ત્યાં તો અન્યથાખ્યાતિ જ માની છે; કેમ કે અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિ થાય ત્યારે આરોપિત વસ્તુનો પ્રમાતા સાથેનો સંબંધ અન્યથાખ્યાતિ માનતાં પણ સંભવે છે; અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ નિબ્રયો-જન છે. આ પ્રકારે અદ્વૈતવાદીના મતમાં પણ એક અનિર્વચનીયખ્યાતિ-થી નિર્વાહ થતો નથી અને અન્યથાખ્યાતિ ક્યાંક ક્યાંક પણ માન્યા પછી અનિર્વચનીયખ્યાતિનો સ્વીકાર જ નકામો છે. વળી જ્યાં વ્યવ-હિતનો આરોપ છે, શુક્તિરજતસ્થાને અને પ્રત્યક્ષબ્રમ થાય છે ત્યાં અદ્વૈતવાદીએ અન્યથાખ્યાતિનો અસંભવ કહ્યો છે, પણ તે સ્થાને એ, ઉક્ત પ્રકારે, જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ સંભવે છે એટલે અન્યથાખ્યાતિ જ યોગ્ય છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિથી પ્રત્યક્ષબ્રમનો પણ સંભવ સિદ્ધ થવાથી, અનિર્વચનીયખ્યાતિનો અંગીકાર પ્રયોજનશૂન્ય અને ગૌરવ-દોષ હ્રવિત ઠરે છે.

૧૬૦ : ઉક્તદોષપરિહારપૂર્વક ભ્રમજ્ઞાનની ઇન્દ્રિયઅજ્ઞન્યતા

આ અને એવા અનંત નિરર્થક પ્રકાષો નૈયાયિકો વિવેકના અભાવને લીધે કરે છે; કારણ કે સામાન્ય લક્ષણાદિક જે સંબંધોને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના હેતુ માન્યા તે જ અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. જેને એક ઘટનું નેત્રજ્ઞ્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય તેને પૂછીએ કે તને કેટલા ઘટોનો આક્ષુષસાક્ષાત્કાર થયો છે ? તો આવો પ્રશ્ન સાંભળનાર ઉત્તર એ જ કહેશે કે મારા નેત્રની સામે એક જ ઘટ છે, પછી કેટલા ઘટોનો સાક્ષાત્કાર થયો એ પ્રશ્ન જ અવિવેકી થયો છે. આવો જે ઉપાલંબ પ્રશ્ન સાંભળનાર કહે છે તે નૈયાયિકની રીતિથી, લૌકિક-અલૌકિક ભેદે કરીને સકલ ઘટના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી સિદ્ધ હોવાથી, સંભવતો નથી; જિવદુઃ તેણે એ પ્રકારે ઉત્તર કરવો જોઈએ કે એક ઘટનું લૌકિક આક્ષુષ થયું છે, અને અલૌકિક આક્ષુષ સર્વ ઘટનું થયું છે; પણ આ પ્રકારે વ્યવહિત ઘટોનો સાક્ષાત્કાર સાંભળી સર્વના હૃદયમાં વિસ્મય થાય છે, માટે સામાન્યલક્ષણ સંબંધે કરીને સાક્ષાત્કાર માનવો તે સર્વલોકવિરુદ્ધ છે, તેમ સર્વશાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. પરંતુ એટલું માત્ર સંભવે છે કે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતાં ઘટાંતરની સ્ખલતીયતાને લઈ ઘટાંતરનાં સ્મૃત્યાદિક ચર્ચ થકે. એમ જ જ્ઞાનલક્ષણસંનિકર્ષે કરીને ‘સુગંધી ચંદન’ એ પ્રકારે ચંદનનું સુગંધધર્માવગાહી આક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે એવું નૈયાયિકો કહે છે તે પણ વિરુદ્ધ છે; કારણ કે જેને ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તેને પૂછીએ કે ‘શું દીકું ?’ ત્યારે તે એમ જ કહે કે ‘સુગંધી ચંદન’ દીકું, તથાપિ વિવેચન-પૂર્વક તેને પુનઃ પૂછીએ કે ચંદનમાં સુગંધ છે એ જ્ઞાન ‘શી રીતે થયું ?’ ત્યારે જ્ઞાન માનનારો કહેશે કે આ ચંદન શ્વેત છે માટે એમાં સુગંધ છે, રાતા ચંદનમાં સુગંધ હોતી નથી, શ્વેતમાત્રમાં જ ગંધ હોય છે; એમ સુગંધજ્ઞાન અનુમાનજ્ઞ્ય છે એવાં સૂચક વાક્યો તે બોલશે; કદી પણ એમ નહિ કહે કે નેત્રથી મને સુગંધનો સાક્ષાત્કાર થયો છે. આમ હોવાથી સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજ્ઞ્ય પ્રત્યક્ષ-રૂપ નહિ પણ સુગંધઅંશે એ જ્ઞાન અનુમિતિ છે, ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. ‘સુગંધી ચંદન’ એવું વાક્ય પ્રયોજનાર ચંદન-દ્રષ્ટાને પૂછીએ કે આ ચંદનમાં અદ્ય ગંધ છે કે ઉત્કટ ગંધ છે ? ત્યારે તે ઉત્તર કહેશે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદન પ્રતીત થાય છે એટલે ગંધસામાન્યની

અનુમિતિ થાય છે, ગંધનું પ્રત્યક્ષ હોય તો ગંધના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય, અર્થાત્ ગંધના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષનું જ્ઞાન તો નાસિકાથી સૂંઘ્યા વિના થાય નહિ, નેત્રથી તો શ્વેત ચંદનનું જ જ્ઞાન થાય છે, ને તેથી ગંધસામાન્યનું જ્ઞાન ઊપજે છે એટલે કે સુગંધના જ્ઞાનની અનુમિતિ થાય છે, પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જે ઇન્દ્રિયથી રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ, એમનું જ્ઞાન થાય છે તે જ ઇન્દ્રિયથી તેમના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય છે એવો નિયમ છે; જો નેત્ર-ઇન્દ્રિયથી ગંધનું જ્ઞાન થતું હોત તો ગંધના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષનું જ્ઞાન પણ નેત્રથી થાત. એટલે ચંદનને વિષે સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિ-રૂપ છે, પ્રત્યક્ષ નથી. અનુમિતિજ્ઞાને કરીને તો ઉત્કર્ષ-અપકર્ષની અપ્રતીતિ અનુભવસિદ્ધ છે; ધૂમથી વહ્નિનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં વહ્નિના અદ્યત્વ-મહત્ત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. જો નૈયાયિક એમ કહે કે લૌકિક-સંબંધજન્ય પ્રત્યક્ષથી વિષયના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષ ભાસે છે, અલૌકિકથી વિષયનો સામાન્ય ધર્મ ભાસે છે, વિશેષ ધર્મ ભાસતો નથી તો તે કહેવું પણ અસંગત છે. સામાન્ય ધર્મથી તો પરોક્ષ-જ્ઞાને કરીને પણ વિષયનો પ્રકાશ સંભવે છે, અપ્રસિદ્ધ સંબંધથી અપ્રસિદ્ધ પ્રત્યક્ષ કલ્પના કરવી નિષ્પ્રયોજન છે; વિશેષરૂપે કરીને સુગંધનો પ્રકાશ થતો નથી. સામાન્યરૂપે સુગંધનો પ્રકાશ છે. એમ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, આપું નૈયાયિકનું જે વચન તેથી સિદ્ધ એ થાય છે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થતાં જ સુગંધનું સામાન્યજ્ઞાન અનુમિતિરૂપ થાય છે; તે અનુમિતિનું પ્રયોજક, ચંદનની શ્વેતતાના જ્ઞાન દ્વારા, નેત્ર છે; અર્થાત્ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી પણ અનુમિતિ છે. જો નૈયાયિક એમ કહે કે અધ્યપિ નેત્રજન્ય સુગંધજ્ઞાન ઉત્કર્ષ-અપકર્ષને પ્રકાશતું નથી એટલે અનુમિતિ જેવું છે તથાપિ અનુમિતિરૂપ સંભવતું જ નથી; કેમ કે ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાન એક છે, જે નથી, અને એક જ જ્ઞાનને સુગંધ-અંશે અનુમિતિ તથા ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ કહી અનુમિતિત્વ પ્રત્યક્ષત્વ એવા વિરોધી ધર્મ એક જ્ઞાનમાં માનવા તે ઠીક નથી; માટે સર્વ અંશે પ્રત્યક્ષ જ છે એમ કહેવું ઉચિત છે. આ કહેવું પણ સંભવતું નથી કેમ કે તમારા પક્ષમાં જેમ એક જ્ઞાનને વિષે લૌકિકત્વ અલૌકિકત્વ એવા વિરુદ્ધ ધર્મનો સમાવેશ છે તેમ અનુમિતિત્વ-પ્રત્યક્ષત્વનો એક જ્ઞાનમાં સમાવેશ સંભવે છે. વળી પ્રત્યક્ષત્વ-અનુમિતિત્વનો વિરોધ તે તો ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કારવાળાની પ્રતીતિમાં આવે, પણ લૌકિકત્વ-

અલૌકિકત્વનો વિરોધ જે પરસ્પરાભાવરૂપ છે તે તો સર્વને ભાસે છે. પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે, એટલે નૈયાયિકનો ઢોઢપ્રસિદ્ધ વિરોધનો એકમાં સમાવેશ માને છે. અર્થાત્ વિરોધી પદાર્થોનો સમાવેશ જ નથી, એમ નૈયાયિક પોતાના પક્ષમાં કહે તો તે કહેવું નિર્લજ્જતામૂલક છે.

વેદાન્તમાં તો અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન સાંશ હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે, અંશભેદે કરીને, વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ સંભવે છે. ન્યાયમતમાં તો જ્ઞાન જન્ય છે પણ દ્રવ્ય નથી એટલે સાંશ નથી, અને નિરંશ જ્ઞાનને વિષે વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ બાધિત છે; માટે ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાન સુગંધઅંશે અનુમિતિ છે, અને ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. અથવા જ્ઞાનનું ઉપાદાન જે અંતઃકરણ તે સાંશ છે એટલે અંતઃકરણના પરિણામરૂપ બે જ્ઞાન છે : સુગંધી એ જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ છે, ચંદન એ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. આ ઉભય પરિણામ એક કાળે થાય છે, એટલે તે જ્ઞાનનું દ્વિત્વ કદી પણ ભાસતું નથી. આ પ્રકારે ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાન સુગંધ અંશે આકૃષ્ટ નથી.

પરંતુ આ જ્ઞાનને કોઈ પણ પ્રકારે કરીને અલૌકિક સંબંધજન્ય માનીએ તોપણ ‘આ રૂપ’ એ આદિ શ્રમ તો ઉક્ત રીતિથી સંભવતો નથી; કારણ કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ અને રજતત્વની સ્મૃતિ એથી થયું જે ‘આ રજત’ એવું જ્ઞાન તેમાં નેત્રસંબંધ અને સ્મૃતિની કારણતા માનનારને પૂછવાનું કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થતાં શુક્તિ અને રજતને સાધારણ એવો જે આકર્ષિક ધર્મ તદ્વિશિષ્ટ શુક્તિનું ઈદંરૂપે સામાન્યજ્ઞાન થઈ રજતની સ્મૃતિ થાય તે પછી શ્રમ થાય છે? અથવા શુક્તિના સામાન્ય જ્ઞાનની પહેલાં જ, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય તે કાળે જ, રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ થઈને ‘આ રજત’ એવો શ્રમ થઈ જાય છે? બે પ્રથમ પક્ષ અંગીકાર કરે તો તે સંજ્ઞાને નહિ; કેમ કે પ્રથમ શુક્તિનું સામાન્યજ્ઞાન, તે પછી રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ, અને તે પછી રજતશ્રમ આ પ્રકારે જે ત્રણ જ્ઞાનની ધારા માની તે અનુભવથી બાધિત છે; સર્વને ‘આ રજત’ એવી એક જ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા પક્ષનો અંગીકાર કરે તો તે પણ સંભવતો નથી. જ્ઞાનમાત્ર ચેતનરૂપ સ્વપ્રકાશ છે; વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન સાક્ષીભાસ્ય છે; કોઈ પણ જ્ઞાન કોઈ પણ કાળે અજ્ઞાત હોઈ શકતું નથી; આ વાર્તાનું આગળ પ્રતિપાદન થશે. ત્યારે શુક્તિ સાથે

નેત્રનો સંયોગ થવાને કાળે જ રજતની સ્મૃતિ થાય તો તે સ્મૃતિનો પ્રકાશ થવો જોઈએ (તે સ્મૃતિનું જ્ઞાન હોવું જોઈએ). સ્મૃતિને વિષે ચેતનભાગ તો સ્વપ્રકાશ છે, અને વૃત્તિભાગનો પ્રકાશ સર્વદા સાક્ષીને આધીન છે, એટલે સ્મૃતિનો અનુભવ થવો જોઈએ. નૈયાયિકને શપથપૂર્વક એમ પૂછે કે શુક્તિને વિષે ‘આ રજત’ એ ભ્રમથી પૂર્વકાળને વિષે રજતસ્મૃતિનો તને અનુભવ થાય છે? જો તે યથાર્થ વક્તા હશે તો અવશ્ય એમ કહેશે કે અનુભવ નથી થતો. આમ છે, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય તે કાળને વિષે, અર્થાત્ ભ્રમથી પહેલાં, રજતની સ્મૃતિ સંભવતી નથી.

અને જો એમ કહે કે રજતાનુભવજન્ય, રજતગોચર, સંસ્કાર સહિત નેત્રના સંયોગથી રજતભ્રમ છે; સંસ્કારશુષ્ણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, પણ અનુમેય છે માટે ઉક્ત દ્વોય રહેતો નથી; તો પૂછવાનું કે ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કાર ભ્રમના જનક છે; કે ઉદ્ધુદ્ધ અનુદ્ધુદ્ધ ઉભય ભ્રમના જનક છે? ઉભયને જનકતા કહો તો સંભવતી નથી; કેમ કે અનુદ્ધુદ્ધ સંસ્કારથી સ્મૃત્યાદિ જ્ઞાન કદી પણ બને નહિ. જો અનુદ્ધુદ્ધથી પણ સ્મૃતિ થતી હોય તો અનુદ્ધુદ્ધ સંસ્કાર તો સર્વના સર્વને સર્વદા હોય છે એટલે સર્વદા સ્મૃતિ જ રહેવી જોઈએ. માટે સ્મૃતિ તો ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કારથી જ થાય છે; એમ જ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કારથી જ સંભવે છે. ત્યારે ઉદ્ધુદ્ધ સંસ્કાર જ ભ્રમના જનક થાય છે એમ કહો તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે સંસ્કારનાં ઉદ્દ્યોધક દર્શનાદિક છે, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં આકચિક્ષ્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્દ્યોધ સંભવે છે; નેત્ર અને શુક્તિનો સંબંધ થાય તે કાળને વિષે રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્દ્યોધ સંભવતો નથી. ત્યારે આવો ક્રમ માનવો પડશે; પ્રથમ ક્ષણે નેત્રસંયોગ, દ્વિતીય ક્ષણે આકચિક્ષ્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન, તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્દ્યોધ અને તે પછીના ક્ષણે રજતભ્રમ, આ પ્રકારે નેત્રસંયોગ પછી ચતુર્થક્ષણે ભ્રમજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થઈ એ વાત અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. નેત્રસંયોગથી અગ્ન્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે આક્રુષ્ણજ્ઞાન થાય છે, અને તેવો જ અનુભવ થાય છે, માટે ઉક્ત રીતિ અસંગત છે.

વળી ઉક્ત રીતિથી શુક્તિનાં બે જ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. એક તો સંસ્કારનો ઉદ્દ્યોધ કરનાર સામાન્યજ્ઞાન અને બીજું સંસ્કારજન્ય ભ્રમજ્ઞાન. આ રીતે શુક્તિનાં બે જ્ઞાન પણ અનુભવસિદ્ધ નથી. નેત્ર

સંયોગ થતાં જ ‘આ રજત’ એવું એક જ જ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, માટે રજતાનુભવજન્ય સંસ્કાર સહિત નેત્રસંયોગથી ‘આ રજત’ એવો બ્રમ થાય છે એ કહેવું પણ સંભવતું નથી.

‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાનને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ માનીએ તોપણ ‘આ રજત’ એ જ્ઞાન તો જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સંબંધજન્ય સંભવે નહિ; કેમ કે ‘સુગંધી ચંદન’ એ જ્ઞાન થતાં સુગંધના ઉત્કર્ષ અપ-કર્ષનો સંશય થઈ શકે છે, અર્થાત્ સુગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષના નિશ્ચય-રૂપ પ્રાકટ્ય અલૌકિક જ્ઞાનથી થતું નથી એમ સ્વીકારવું જોઈએ. જો અલૌકિક જ્ઞાનથી પણ વિષયનું પ્રાકટ્ય થાય તો સુગંધના અપકર્ષા-દિકનો સંદેહ સંભવે નહિ. અને ‘આ રજત’ એવા બ્રમમાં તેમ જ સત્ય રજતની ‘આ રજત’ એવી પ્રમામાં રજતની પ્રકટતા સમાન છે; કેમ કે જો બ્રમસ્થળે પણ રજતની પ્રકટતા ન હોય તો રજતનાં પરિ-માણુદિક વિષે સંદેહ થવો જોઈએ, જે થતો નથી. માટે બ્રમજ્ઞાનથી રજતની પ્રકટતા થાય છે, અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય જ્ઞાનથી વિષયની પ્રકટતા થતી નથી; એટલે ‘આ રજત’ એ બ્રમજ્ઞાનનો હેતુ જ્ઞાન-લક્ષણસંબંધ નથી.

અને વિચાર કરી જોઈએ તો જ્ઞાનરૂપસંબંધ કયાંય પણ સંભ-વતો નથી. જ્ઞાનલક્ષણસંબંધથી અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થાય છે એ પક્ષનો નિબ્ધર્ષ એટલો જ છે કે જ્યાં એક પદાર્થની અનુભવજન્ય સ્મૃતિ હોય કે તે પદાર્થના અનુભવજન્ય સંસ્કાર હોય અને બીજા પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ હોય, ત્યાં ઇન્દ્રિયસંબંધ પદાર્થને વિષે સ્મૃતિ-ગોચર અથવા સંસ્કારગોચર પદાર્થની પ્રતીતિ થાય છે. ઇન્દ્રિયસંબંધ પદાર્થ તો વિશેષ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે અને સ્મૃતિગોચર પદાર્થ વિશેષણરૂપે પ્રતીત થાય છે. ‘સુગંધી ચંદન’ આ જ્ઞાનમાં નેત્રરૂપ-ઇન્દ્રિય સાથે સંબંધ જે ચંદન તે વિશેષ્ય છે અને સ્મૃતિગોચર જે સુગંધ તે વિશેષણ છે. એમ જ ‘આ રજત’ એ બ્રમજ્ઞાનમાં પણ ઇન્દ્રિયસંબંધ જે શુક્તિ તે વિશેષ્ય છે, અને સ્મૃતિગોચર અથવા સંસ્કારગોચર રજતત્વ તે વિશેષણ છે. વિશેષણવિશેષ્ય ઉભયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. જો આ પક્ષનો અંગીકાર કરીએ તો અનુમાન-પ્રમાણનો જ ઉચ્છેદ થઈ જશે; કેમ કે ‘પર્વત વહ્નિમાન છે’ એવી અનુભૂતિ અનુમાન પ્રમાણે કરીને થાય છે. હેતુને વિષે સાધ્યની જે વ્યાપ્તિ તેના સ્મરણથી અથવા સાધ્યની વ્યાપ્તિના ઉદ્ગ્રસ્ત સંસ્કારો-

થી અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે, એ વાત અનુમાન નિરૂપણમાં કહેલી છે. સાધ્યની વ્યાપ્તિની રમૃતિ થાય ત્યારે વ્યાપ્તિનિરૂપક સાધ્યની પણ રમૃતિ થાય છે; અર્થાત્ પર્વત સાથે નેત્રનો સંયોગ અને વહ્નિની રમૃતિ તેનાથી 'પર્વત વહ્નિમાન છે' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો જ જ્યાં સંભવ છે ત્યાં પક્ષને વિષે સાધ્યનો નિશ્ચય કરાવનાર અનુમિતિજ્ઞાનજનક અનુમાનપ્રમાણનો અંગીકાર કેવળ નિષ્ફળ છે. અને ગૌતમકણ્વાદકપિલાદિક સર્વસંકૃત સૂત્રોમાં તો અનુમાનપ્રમાણને પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન કહ્યું છે; જે એ પ્રમાણ જ નિષ્પ્રયોજન હોત તો સૂત્રોમાં કહેત નહિ. માટે અનુમાનનું પ્રયોજન જેનાથી સિદ્ધ થઈ રહે છે એવું જ્ઞાનરૂપ સંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષ મિથ્યા છે.

અન્યથાભ્યાતિવાદી એમ કહે કે, પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની વિષયતા કરતાં અનુમિતિજ્ઞાનની વિષયતા વિલક્ષણ છે, ને એટલા જ કારણથી પ્રત્યક્ષના વિષયમાં પરિભ્રાણાદિકની શંકા થતી નથી. અનુમિતિના વિષયમાં પરિભ્રાણાદિકનો સંદેહ થાય છે; આ પ્રકારે પરોક્ષતા અપરોક્ષતારૂપ વિષયતાનો ભેદ અનુમિતિજ્ઞાન અને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના ભેદને લીધે જ થાય છે; અર્થાત્ પરોક્ષતારૂપ વિષયતાનું સંપાદક જ્ઞાન પ્રત્યક્ષજ્ઞાન નથી પણ અનુમિતિજ્ઞાન છે, અને તેનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે; આવું કહે તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની જે વિષયતા તે અનુમિતિથી વિલક્ષણ છે, પરંતુ 'સુગંધી ચંદન' ઇત્યાદિક જ્ઞાન સુગંધઅંશે અલૌકિક છે, ત્યાં સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિની સમાન છે. જેમ અનુમિતિજ્ઞાનના વિષયમાં ઉત્કર્ષાદિક અનિર્ણીત રહે છે તેમ સુગંધના ઉત્કર્ષાદિક પણ અનિર્ણીત જ છે. એટલે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતાનો અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ નથી. ભ્રમરૂપ અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતા રજતાદિકને વિષે છે, તેનો તો યદ્યપિ અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ અનુભવસિદ્ધ છે, ને તે જ કારણથી રજતની અદ્યતાદિકનો સંદેહ થતો નથી, તથાપિ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાણની જે વિષયતા તેનાથી આ વિષયતાનો ભેદ નથી. જેમ અનુમિતિના વિષયને વિષે અપ્રાકટ્ય છે, તેમ જ અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાણના વિષય ગંધને વિષે પણ અપ્રાકટ્ય છે. એટલે પર્વતને વિષે વહ્નિનો જે પ્રકાશ તે જ્ઞાનલક્ષણ સંબંધે કરી અલૌકિક પ્રત્યક્ષથી સંભવે છે. અને અનુમિતિજ્ઞાન વાસ્તે અનુમાન પ્રમાણ માનવું વ્યર્થ છે, પણ અનુમાનપ્રમાણ તો સર્વસંવચનસિદ્ધ છે. એટલે અનુમાનની વ્યર્થતા સંપાદન કરનાર અલૌકિક

મિતિસામગ્રીથી પ્રત્યક્ષ સામગ્રી પ્રબળ છે, તથાપિ સમાનવિષય હોય તો એ લૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી અનુમિતિસામગ્રીથી પ્રબળ છે, અને અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી તો સર્વત્ર અનુમિતિની સામગ્રીથી દુર્બળ જ છે; એટલે પર્વતને વિષે વહ્નિની અનુમિતિની સામગ્રીથી અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રીનો બાધ થતાં અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફળ થઈ જતું નથી. આપું કહેવું પણ યોગ્ય નથી; કારણ કે જ્યાં સ્તંભને વિષે ‘સ્તંભ કે પુરુષ’ એવો સંદેહ થઈ, ‘પુરુષત્વવ્યાપ્ય કરાદિ-માન્ આ છે’ એવો ભ્રમ નીપજે છે અને ‘આ પુરુષ છે’ એવું ભ્રમરૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં પણ નૈયાયિક વચનની રીતિથી તો અનુમિતિ થવી જોઈએ, પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ. આ સ્થળને વિષે, સ્તંભને વિષે પુરુષત્વનું પ્રત્યક્ષ થવાથી ભ્રમપ્રત્યક્ષ થયું, અને તમારા મતમાં ભ્રમપ્રત્યક્ષની તો અલૌકિક સામગ્રી છે, અને તમે અલૌકિક-પ્રત્યક્ષની સામગ્રીને અનુમિતિસામગ્રી કરતાં દુર્બળ માનો છો, તો આ સ્થળને વિષે અનુમિતિ જ થવી જોઈએ. જો આ ભ્રમ અનુમિતિરૂપ છે એમ માનો તો એ જ્ઞાનના ઉત્તરકાળે ‘હું પુરુષને સાક્ષાત્ દેખું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થવો જોઈએ માટે જ્યાં ઉભય સામગ્રીનો વિષય સમાન હોય ત્યાં લૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રીનો પેઠે અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રી પણ પ્રબળ જ માનવી જોઈએ; અનુમિતિસામગ્રી જ સર્વત્ર દુર્બળ છે. આમ હોવાથી જ્ઞાનલક્ષણસંબંધે કરી પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ માનતાં અનુમિતિજ્ઞાનનો બાધ કરીને, પર્વત આદિકને વિષે વહ્નિ આદિકનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ થશે અને અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફળ થઈ રહેશે.

આવાં કારણોને લઈ, જે લોક અનુમાનપ્રમાણ માને છે તેમના મતમાં સ્મૃતિજ્ઞાન સહિત ઇન્દ્રિયસંયોગથી અથવા સંસ્કાર સહિત ઇન્દ્રિય-સંયોગથી વ્યવહિત વસ્તુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી એટલે શુદ્ધિની રજતત્વરૂપે પ્રતીતિ (અલૌકિક સંબંધે કરીને માનવારૂપ) અન્યથા-ખ્યાતિ સંભવતી નથી.

૧૬૧ : અનિર્વચનીયવાદને વિષે ન્યાયઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં દોષ કહ્યો છે કે અનિર્વચનીય ખ્યાતિના મતમાં વિષયની અને જ્ઞાનની કારણતા દોષને વિષે માની છે; અને અન્યથાખ્યાતિવાદમાં જ્ઞાનની કારણતા માની છે, વિષયની માની નથી; એટલે અન્યથાખ્યાતિવાદમાં જ લાઘવ છે; અનિર્વચનીયખ્યાતિ-વાદીને પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી તો પડે છે, અન્યથાખ્યાતિવાદીને

અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનવી પડતી નથી, એટલે એ પણ લાઘવ છે. આ સર્વ બોલવું અવિવેકમૂલક છે; કારણ કે અન્યથાખ્યાતિવાદીને પણ શ્રુતિસ્મૃતિની આજ્ઞાથી, સ્વપ્નને વિષે અનિર્વચનીયખ્યાતિ અવશ્ય માનવી પડશે. વેદોક્ત અર્થને પુરુષમતિકલ્પિત શુક્તિસમુદાયથી અન્યથા કલ્પી લેવો તે આસ્તિકને યોગ્ય નથી. વળી શુક્તિ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે; જેમ ઇલંકરાર્થને વિષે રજતત્વનો સમવાય પ્રતીત થાય છે, તેમ ઇલંકરાર્થ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે. ઇલંકરાર્થ શુક્તિ છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અન્ય સ્થાનને વિષે પ્રસિદ્ધ નથી; એટલે સન્નિપ્રદેશને વિષે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અનિર્વચનીય બીજાં છે. અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ ન માનો તો જે અપ્રસિદ્ધ છે તેની અપરોક્ષ પ્રતીતિ થઈ શકશે નહિ; તાદાત્મ્યની તો અપરોક્ષપ્રતીતિ થાય છે. ત્યારે જે નૈયાયિક આગ્રહ કરીને એમ કહે કે શુક્તિને વિષે રજતત્વનો સમવાય જ લાસે છે, તો તેનો પણ અર્થ એટલો જ છે કે રજતત્વ સમવાયસંબંધે કરીને લાસે છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય લાસતું નથી. આ પ્રમાણે કહે તો શુક્તિજ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે 'આ રજત નથી' એવો જે બાધ થાય છે, તેનું બાધ્ય ઇલંકરાર્થને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય તે છે; એટલે જે ભ્રમકાળને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય ન માનો તો આ જે બાધ તે નિર્વિષય થઈ જાય. જે કેવલ રજતત્વનો સમવાય જ શુક્તિને વિષે લાસતો હોય તો જે બાધ થાય તે 'અત્ર રજતત્વ નથી' એવો થવો જોઈએ, જે થતો નથી. આમ છે માટે શુક્તિને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય લાસે છે. એ શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય ઉભયસાપેક્ષ છે, કયાંય પ્રસિદ્ધ નથી. એટલે અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ આવશ્યક છે. કેવલ અન્યથાખ્યાતિથી નિર્વાહ થતો નથી.

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદીને અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડે છે, અને અદ્વૈતત્રયેકારોએ માની છે, એમ કહેવું તે પણ અદ્વૈતત્રયોના અભિપ્રાયના અજ્ઞાનથી જ થયેલું છે; કારણ કે અદ્વૈતવાદમાં કયાંય પણ અન્યથાખ્યાતિ છે નહિ, સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ છે. બહુ તો શું કહીએ, પણ જ્યાં પ્રમાણના કહેવાય છે ત્યાં પણ, અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં, વિષય અને જ્ઞાન અનિર્વચનીય છે. કોઈ કોઈ ઠેકાણે અન્યથાખ્યાતિ લખી છે તેનું તાત્પર્ય એવું છે કે જ્યાં અધિજ્ઞાન અને આરોધ્યનો સંબંધ હોય અને પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ પણ સંભવે છે; પણ સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિ સંભવે નહિ. જ્યાં આરોધ્ય વ્યવહિત હોય

અને અપરોક્ષ ભ્રમ થાય ત્યા અનિર્વચનીયજ્યાતિ આવશ્યક છે, એટલે એ રીતે આવશ્યક જે અનિર્વચનીયજ્યાતિ તે જ સર્વત્ર માનવી ભેદ એ આ પ્રકારે ભેદા અન્યથાજ્યાતિનું ધ્યન સહવાસિપ્રાયથી છે, અગીકરણીયત્વાસિપ્રાયથી નથી જ્યા આત્મસત્તાની અનાત્માને વિષે અન્યથાજ્યાતિ કહી છે ત્યા પણ આત્મસત્તાનો અનિર્વચનીય સબધ ઊપજે છે આ રીતે જ્યા અનિર્વચનીય સબધની ઉત્પત્તિ ન સહવે ત્યા અનિર્વચનીય વિષયનો અગીકાર છે એ જ પ્રમાણે પરોક્ષ ભ્રમ હોય ત્યા પણ અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ બ્રહ્મવિદ્યાભરણુમા લખી છે પરંતુ પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યા અન્યથાજ્યાતિ માનીએ તોપણ દોષ નથી, માટે સરળ બુદ્ધિથી પરોક્ષભ્રમ અન્યથાજ્યાતિરૂપ કહ્યો છે

જો એમ કહો કે ‘આ તેનું તે જ રજત’ એવો શુક્તિને વિષે રજતનો પ્રત્યક્ષિજ્ઞાભ્રમ થાય ત્યા સન્મુખદેશને વિષે અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિ માનો, તો સન્નિહિત રજતને વિષે તો તત્તા* સહવે નહિ, એટલે દેશાતરસ્થ રજતવૃત્તિ રજતત્વની અને તત્તાની શુક્તિ પદાર્થને વિષે પ્રતીતિ થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસબધથી દેશાતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ઉક્ત સ્થળે અન્યથાજ્યાતિ માનવી જ આવશ્યક છે, આ કહેવું પણ ન્યસગત છે, કારણ કે આ પ્રત્યક્ષિજ્ઞામા પણ જે વિષય છે તે અનિર્વચનીય રજત જ છે, દેશાતરસ્થ રજત નથી પ્રમાતા સાથે સબધ વિના અપરોક્ષ અવભાસ સહવનો નથી અને દેશાતરસ્થ રજતનો પ્રમાતા સાથે સબધ બાધિત છે, એટલે દેશાતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ નથી જ્યા ચતુર્થ પ્રત્યક્ષિજ્ઞા થાય છે, ત્યા પણ તત્તા અશમા તો સ્મૃતિ છે એવો સિદ્ધાંત છે, એટલે ‘આ તેનું તે રજત છે’ એ ભ્રમરૂપ પ્રત્યક્ષિજ્ઞામા પણ તત્તા અશે સ્મૃતિ જ છે, અને ‘આ રજત’ એટલે અશે અનિર્વચનીય પ્રત્યક્ષ છે આ રીતે કયાય પણ અન્યથાજ્યાતિ આવશ્યક નથી જ્યા અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ ન સહવે ત્યા અનિર્વચનીય સબધની ઉત્પત્તિ થાય છે, જેમ આત્માનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ થાય ત્યા અનાત્માને વિષે આત્મા તથા આત્મધર્મ અનિર્વચનીય ઊપજે છે એમ કહેવું સહવતું નથી, માટે આત્માનો અને આત્મધર્મોનો અનાત્માને વિષે અનિર્વચનીય સબધ ઊપજે છે એમ કહેવાય છે આ પ્રકારે સર્વત્ર

* તત્તા=તેપણુ અર્થાત્ ‘આ તેનું તે રજત’ એમ કહેનામા ‘તેનું તે’ -તત્ત એવો જે અર્થ છે તેનો બાવ તે તત્તા અને એ જ પ્રમાણે આ તેનું તે રજત’ એમા જે ‘આ’ એવો અર્થ છે તે ‘દેહતા’

અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થઈ શકે છે, કયાંય પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડતી નથી.

વળી અન્યથાખ્યાતિવાદીએ અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં ગૌરવદોષ કહ્યો અને દોષને અનિર્વચનીય રજતાદિક અને તેમના જ્ઞાનની કારણતા માનવા કરતાં કેવળ જ્ઞાનની કારણતા માનવામાં લાઘવ માન્યુ, તથા પરિષ્કાર કર્યો કે અન્યથાખ્યાતિવાદમાં રજત દેશાંતરને વિષે પ્રસિદ્ધ છે, ને તેના રજતત્વધર્મનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને રજતનુ શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અને એમ કેવળ જ્ઞાન જ દોષજન્ય છે; પણ અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો વિષય અને જ્ઞાન ઉભય દોષજન્ય કહ્યાં છે એ ગૌરવ છે. આ કહેવું પણ અસંગત છે; કેમ કે લાઘવની ઇચ્છા કરીને અનુભવસિદ્ધ પદાર્થોનો દોષ કરવો યોગ્ય હોય તો યથાર્થ જ્ઞાનના વિષયને પણ ન માનીએ અને વિજ્ઞાનવાદની રીતિથી કેવળ વિજ્ઞાન જ માની લઈએ તો અતિલાઘવ આવી શકે છે. જેમ અનુભવસિદ્ધ ઘટાદિક પદાર્થને માનીને, લાઘવ-યુક્ત છતાં પણ વિજ્ઞાનવાદ ત્યાજ્ય ગણાયો છે, તેમ અપરોક્ષ પ્રતીતિ-થી સિદ્ધ અનિર્વચનીય રજતાદિક માનીને અન્યથાખ્યાતિવાદ ત્યાજ્ય છે.

અને વિચાર કરી જોઈએ તો ગૌરવ પણ અન્યથાખ્યાતિવાદ માં છે; કેમ કે દેશાંતરરથ રજત માને તેના મતમાં ગૌરવ આવે છે. રજત અને નેત્રનો સંયોગ તેની રજતજ્ઞાનને વિષે કારણતા છે એ તો નિર્ણીત વાત છે, પણ એ વાતનો જ આ પક્ષમાં ત્યાગ થાય છે. વળી રજત અને પ્રકાશના યોગથી રજતનો સાક્ષાત્કાર થાય એ પણ નિર્ણીત છે, પણ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં તો શુક્તિ અને પ્રકાશના સંયોગથી રજતનો ભ્રમસાક્ષાત્કાર થાય છે જે અનિર્ણીત વાત છે. આમ આ પક્ષમાં અનિર્ણીતનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. વળી જ્ઞાનલક્ષણસનિકર્ષ કહ્યો છે તે પણ અપ્રસિદ્ધ છે. જેથી અપ્રસિદ્ધનો અંગીકાર કરવો પડે છે અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધને માનીએ તોપણ જે પદાર્થનું અલૌકિક સંબંધથી પ્રત્યક્ષ થાય છે તેની પ્રકટતા થતી નથી. એ જ વાસ્તે ‘સુગંધી ચંદન’ એ પ્રકારે સુગંધનું અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થતાં પણ ‘સુગંધનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે’ એવો અનુ-વ્યવસાય થતો નથી અને અલૌકિક સંબંધજન્ય રજતભ્રમ થતાં તો રજતની પ્રકટતા થાય છે. એટલા જ માટે ભ્રમથી ઉભય કાળને વિષે ‘રજતનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે—

આ રીતે જ્ઞાનલક્ષણસંબંધગ્રન્થ યથાર્થ જ્ઞાનને વિષે પ્રાકટ્યજનકતા નથી. બ્રમરચળને વિષે અલૌકિક જ્ઞાનને પ્રાકટ્યજનકતા માનીને પણ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના છે. આ રીતે અનેક પ્રકારની અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાઓ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં હોવાથી, વાસ્તવિક ગૌરવ તો આ પક્ષમાં જ છે અને દોષથી અનિર્વચનીય વિષયની જનકતા તો શ્રુતિસ્મૃતિબળથી સ્વપ્નને વિષે માનેલી જ છે, અપ્રસિદ્ધ કલ્પના નથી. બ્રહ્માનંદ-કૃત અનિર્વચનીયવાદને વિષે અન્યથાખ્યાતિનું વિશેષ ખંડન કર્યું છે, પણ તે પ્રકાર કઠિન છે, એટલે બ્રહ્મવિદ્યાભરણની સુગમ રીતિ અનુસાર અન્યથાખ્યાતિવાદની હેયતાનું પ્રતિપાદન કર્યું. અન્યથાખ્યાતિ અસંગત છે.

૧૬૨ : અખ્યાતિવાદ

અખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. (મીમાંસાના એકદેશી) પ્રભાકરનો અખ્યાતિવાદ છે. તેનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. અન્ય શાસ્ત્રોમાં યથાર્થ અયથાર્થ લેદથી જ્ઞાન બે પ્રકારનું માન્યું છે. યથાર્થ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિ સફળ થાય છે, અયથાર્થથી પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિ નિષ્ફળ થાય છે; આવો જે સફળ શાસ્ત્રનો લેખ છે તે અસંગત છે; કારણ કે અયથાર્થ જ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ થાય છે. જો અયથાર્થ જ્ઞાન પણ થતું હોય તો પુરુષને જ્ઞાન થતાં જ જ્ઞાનત્વ-સામાન્યધર્મ દેખીને, ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનને વિષે અયથાર્થતાનો સંદેહ થઈ, પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો અભાવ થઈ જાય; કારણ કે જ્ઞાનને વિષે યથાર્થત્વ-નિશ્ચય અને અયથાર્થત્વસંદેહનો અભાવ એ જ પુરુષની પ્રવૃત્તિ-નિવૃત્તિના હેતુ છે, એટલે અયથાર્થતાનો સંદેહ થતાં તે ઉભય સંભવે નહિ. પણ જો અયથાર્થજ્ઞાનને ન માનીએ તો ઉત્પન્ન થયેલા જ્ઞાનને વિષે ઉક્ત સંદેહ સંભવે નહિ; કેમ કે કોઈ જ્ઞાન અયથાર્થ હોય તો તેની જ્ઞાનત્વધર્મે કરીને આપણા જ્ઞાન સાથે સજાતીયતા દેખી અયથાર્થત્વનો સંદેહ થઈ શકે, પણ અયથાર્થ એવું કોઈ જ્ઞાન જ નથી, ત્યાં તેવા સંદેહનો અવકાશ નથી. જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ છે. એટલે જ્ઞાનને વિષે અયથાર્થતાનો સંદેહ થતો નથી. આ રીતે જોતાં બ્રમ-જ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ છે. જ્યાં રજતાથીની પ્રવૃત્તિ શુક્તિ પ્રતિ થાય છે અને રજગુથી પણ ભય પામી નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં પણ રજતનું કે સર્પદંશનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી. જો રજત અને સર્પનું ઉક્ત સ્થળે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન હોય તો તે જ્ઞાન યથાર્થ તો સંભવે નહિ, એટલે તે

અયથાર્થ હોઈ શકે; પણ અયથાર્થ જ્ઞાન છે જ નહિ, એટલે ઉક્ત સ્થળે રજત અને સર્પનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નથી; પરંતુ રજતનું રમૂતિ-જ્ઞાન છે, અને શુક્તિનું ઇદંરૂપે કરીને સામાન્યજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. એમ જ પૂર્વાનુભૂત સર્પનું રમૂતિજ્ઞાન છે અને ઇદંરૂપે રજતનું સામાન્ય-જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. શુક્તિ સાથે તથા રજત સાથે દોષ સહિત નેત્રનો સંબંધ થાય છે, એટલે શુક્તિનું તથા રજતનું વિશેષ રૂપ લાસનું નથી, કેવળ સામાન્ય રૂપ-ઇદંતા લાસે છે—અને શુક્તિને વિષે, નેત્રના સંબંધગ્રન્થજ્ઞાન થતાં, રજતના સંસ્કાર ઉદ્ભુદ થઈ શુક્તિના સામાન્ય-જ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે રજતની રમૂતિ થાય છે. એમ જ રજતના સામાન્ય જ્ઞાનના ઉત્તર ક્ષણને વિષે સર્પની રમૂતિ થાય છે. યદ્યપિ સદૃશ રમૂતિજ્ઞાનને વિષે પદાર્થની તત્તા પણ લાસે છે તથાપિ દોષ સહિત નેત્રના સંબંધથી સંસ્કાર ઉદ્ભુદ થાય ત્યાં દોષના માહાત્મ્યથી તત્તાઅંશનો પ્રમોષ (=અસ્ત) થઈ જાય છે; એટલે જેમાંથી તત્તાનો પ્રમોષ થઈ ગયો છે એવી રમૂતિ થાય છે. આ રીતે ‘આ રજત,’ ‘આ સર્પ’ ઇત્યાદિ સ્થાનોને વિષે જે જ્ઞાન છે તેમાં શુક્તિ-નું અને રજતનું સામાન્ય ઇદંરૂપે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન યથાર્થજ્ઞાન છે, અને રજતનું તથા સર્પનું રમૂતિજ્ઞાન તે પણ યથાર્થજ્ઞાન છે. યદ્યપિ વિશેષ એવા શુક્તિ અને રજતભાગનો ત્યાગ કરીને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયું છે તેમ જ તત્તાભાગરહિત રમૂતિજ્ઞાન થયું છે, તથાપિ એક ભાગનો ત્યાગ થવાથી જ્ઞાન અયથાર્થ થતું નથી; પણ અન્યરૂપે કરીને જ્ઞાનને જ અયથાર્થ કહી શકાય છે માટે ઉક્ત જ્ઞાન યથાર્થ છે,—અયથાર્થ નહિ—આ પ્રકારે આ મતમાં ભ્રમજ્ઞાન જ અપ્રસિદ્ધ છે.

૧૬૩ : અખ્યાતિવાદ ઉપર શંકાસમાધાન

શાસ્ત્રાંતરવાળા એમ કહે કે, જે પદાર્થને વિષે ઇદંસાધનતાનું જ્ઞાન હોય તેના પ્રતિ જ પ્રવૃત્તિ થાય છે, અને જેને વિષે અનિદં-સાધનતાનું જ્ઞાન હોય તેનાથી નિવૃત્તિ થાય છે. હવે જે અખ્યાતિવાદીના મતમાં શુક્તિને વિષે ઇદંસાધનતાજ્ઞાન કહીએ તો ભ્રમનો અંગીકાર થાય, એટલે ઇદંસાધનતાજ્ઞાનના અભાવને લીધે; શુક્તિના પ્રતિ રજતા-થીની પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ નહિ, તેમ જ રજતને વિષે અનિદંસાધનતા પણ નથી, છતાં તેનું જ્ઞાન માનીએ તો ભ્રમનો અંગીકાર થાય, એટલે અનિદંસાધનતાના જ્ઞાનના અભાવને લીધે રજતથી નિવૃત્તિ પણ થવી ન જોઈએ—આ પ્રકારે પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિના નિર્વાહને અર્થે ભ્રમજ્ઞાનનો

સ્વીકાર આવશ્યક છે. આવી શંકાનું સમાધાન અખ્યાતિવાદી આ પ્રકારે કરે છે. જે પદાર્થ પ્રતિ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય તે પદાર્થનું સામાન્યરૂપે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને ઇષ્ટપદાર્થની સ્મૃતિ તથા સ્મૃતિના વિષયથી પુરોવર્તી પદાર્થના લેહતા જ્ઞાનનો અભાવ અને સ્મૃતિજ્ઞાનના પુરોવર્તીના જ્ઞાનથી લેહજ્ઞાનનો અભાવ, એટલી સામગ્રી તે પ્રવૃત્તિની હેતુ છે. આમ હોવાથી ભ્રમજ્ઞાન વિના પ્રવૃત્તિ સંભવે છે. જે વિષય અને જ્ઞાનના લેહજ્ઞાનનો અભાવ જ પ્રવૃત્તિનો હેતુ કહીએ તો ઉદાસીન દશામાં પણ પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ અને વિષયના સામાન્યજ્ઞાન સહિત ઇષ્ટની સ્મૃતિ તેને જ પ્રવૃત્તિનું કારણ કહીએ તો (તે રજત દેશાંતરને વિષે રહ્યું ને આ તો કાંઈક છે) એ પ્રકારે દેશાંતરસંગ્રામી રૂપે કરીને રજતની સ્મૃતિ થાય. શુક્તિનું ‘આ કાંઈક’ એવા કિંચિત્રૂપે કરીને જ્ઞાન થાય, ત્યાં પણ રજતાથીની પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. માટે ઇષ્ટ પદાર્થથી વિષયના લેહજ્ઞાનનો અભાવ તે પણ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. ઉક્ત સ્થળને વિષે ઇષ્ટ જે રજત તેનું શુક્તિ થકી લેહજ્ઞાન છે, તે જ્ઞાનનો અભાવ નથી, એટલે પ્રવૃત્તિ થાય નહિ. જે ઇષ્ટપદાર્થના પુરોવર્તીથી લેહજ્ઞાનનો અભાવ તે જ પ્રવૃત્તિની સામગ્રીમાં મેળવીએ અને ઉભયના જ્ઞાનનો લેહજ્ઞાનાભાવ કહીએ, તો ‘આ રજત’ એ રીતે જે જ્ઞાન ધર્મને ઇર્ષ-પદાર્થનું મને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયું છે અને રજતનું સ્મૃતિજ્ઞાન થયું છે, એ રીતે એ ઉભયજ્ઞાનના લેહનું જ્ઞાન થાય; અથવા ઇર્ષ પદાર્થનું જ્ઞાન તેમ રજતપદાર્થનું જ્ઞાન એ જે મને પરસ્પર ભિન્ન થયાં છે, એ રીતે લેહજ્ઞાન થાય; ત્યાં પણ વિષયનું લેહજ્ઞાન નથી એટલે પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. આટલા માટે જ્ઞાનના લેહજ્ઞાનનો અભાવ પણ પ્રવૃત્તિસામગ્રીમાં કહેવો જોઈએ—ઉક્ત સ્થળને વિષે પુરોવર્તીનું સામાન્ય જ્ઞાન તેમ જ ઇષ્ટ એવા રજતની સ્મૃતિ છે, તેમ જ પુરોવર્તી થકી ઇષ્ટ એવા રજતના લેહજ્ઞાનનો અભાવ પણ છે; પરંતુ ઉભય જ્ઞાનોનું લેહજ્ઞાન છે, તેનો અભાવ નથી. આ પ્રકારે ઉભયવિધ લેહજ્ઞાનાભાવ સહિત ઇષ્ટસ્મૃતિ સહિત પુરોવર્તીનું સામાન્યજ્ઞાન યથાર્થ છે, એટલે ભ્રમનો અંગીકાર નિષ્ફળ છે. ત્યાં શુક્તિ વિષે રજતનું લેહજ્ઞાન થાય ત્યાં રજતાર્થની પ્રવૃત્તિ થતી નથી; અને શુક્તિજ્ઞાનને વિષે રજતજ્ઞાનનો લેહશ્રદ્ધ થાય ત્યાં પણ પ્રવૃત્તિ થતી નથી; એટલે લેહજ્ઞાન પ્રવૃત્તિનું પ્રતિગ્રાહક છે. પ્રતિગ્રાહકનો અભાવ પણ કારણ છે. એટલે લેહજ્ઞાનાભાવને વિષે પ્રવૃત્તિની કારણતા માનવામાં અપ્રસિદ્ધ દષ્ટતા નથી. વળી ત્યાં ભયદોષને લઈ, રજગુદેશથી પલાયન થાય

છે, ત્યાં પણ સર્પશ્રમ નથી થતો, દ્રેષગોચર સર્પની સ્મૃતિ અને રજજીવનું સામાન્યજ્ઞાન અને તેમના વિષયના લેદ્દજ્ઞાનનો અભાવ એટલાં પદ્ધાયનહેતુ છે. પદ્ધાયન તે પણ એક પ્રવૃત્તિ જ છે; માત્ર એ પ્રવૃત્તિ વિષયાભિમુખ નથી, વિષયવિમુખ છે. વિમુખપ્રવૃત્તિને વિષે દ્રેષગોચરની સ્મૃતિ તે હેતુ છે; સન્મુખ (અભિમુખ) પ્રવૃત્તિને વિષે ઇન્દ્રિયાગોચર(છદ)ની સ્મૃતિ હેતુ છે. આમ જોતાં, લયજન્ય પદ્ધાયનાદિક ક્રિયા થાય તેને પ્રવૃત્તિ કહો અથવા નિવૃત્તિ કહો પણ તેના હેતુ દ્રેષગોચર પદ્ધાર્થની સ્મૃતિ છે. શુક્તિજ્ઞાને કરીને, રજ્જીવની પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ નિવૃત્તિ થાય તેના હેતુ શુક્તિજ્ઞાન છે, તે પણ શ્રમ નથી. જ્યાં સત્યરજ્જીવને વિષે રજ્જીવની પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તો રજ્જીવત્વવિશિષ્ટ રજ્જીવનું જ્ઞાન જ રજ્જીવની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. પુરોવર્તી સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવના લેદ્દજ્ઞાનનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ નથી. એટલે વિશિષ્ટજ્ઞાનને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતાનો સર્વથા લોપ નથી; કેમ કે જ્યાં સત્ય રજ્જીવ છે ત્યાં પુરોવર્તી રજ્જીવને વિષે રજ્જીવના લેદ્દજ્ઞાનનો અભાવ જ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ. જે પ્રતિયોગી પ્રસિદ્ધ હોય તેનો અભાવ વ્યવહારગોચર થાય છે, અપ્રસિદ્ધ પ્રતિયોગીનો અભાવ વ્યવહારયોગ્ય નથી; જેમ કે શશશૃંગાભાવનું પ્રતિયોગી અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે શશશૃંગાભાવ પણ મિથ્યા છે. મિથ્યા પદ્ધાર્થથી કોઈ વ્યવહાર થઈ શકે નહિ. કેવળ શબ્દપ્રયોગ અને વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન એ પદ્ધાર્થ વિષે થઈ શકે. મિથ્યા પદ્ધાર્થને વિષે કારણતા, કાર્યતા, નિત્યતા, અનિત્યતા, ઇત્યાદિક વ્યવહાર થઈ શકે નહિ. આમ છે માટે પ્રસિદ્ધ પદ્ધાર્થનો અભાવજન્યવ્યવહાર યોગ્ય છે; અપ્રસિદ્ધનો અભાવ કોઈ વ્યવહારને યોગ્ય નથી, એટલે તે મિથ્યા છે. સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવનો લેદ્દ નથી, એટલે સત્ય રજ્જીવથી રજ્જીવના લેદ્દનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી. જે શ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્ય-રજ્જીવથી રજ્જીવલેદ્દનું જ્ઞાન સંભવે. અખ્યાતિવાદીના મતમાં શ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે; એટલે સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવનું લેદ્દજ્ઞાન સંભવે નહિ. જે શ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવનું લેદ્દજ્ઞાન સંભવે, પણ અખ્યાતિવાદીના મતમાં શ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવનું લેદ્દજ્ઞાન સંભવે નહિ. આ પ્રકારે સત્ય રજ્જીવને વિષે, રજ્જીવપ્રતિયોગિક લેદ્દજ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગીનો અસંભવ હોવાથી સત્ય રજ્જીવને વિષે રજ્જીવપ્રતિયોગિક લેદ્દજ્ઞાનનો અભાવ મિથ્યા છે. તેને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતા સંભવતી નથી, માટે સત્ય રજ્જીવરથજે ૩

દેશમાં રજતત્વવિશિષ્ટ રજત છે, એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન જ રજતાથીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. અખ્યાતિવાદમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, તથાપિ ક્યાંક પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે, (ક્યાંક નિષ્ફળ થાય છે) તેનો હેતુ કહેવો જોઈએ. હેતુ આ પ્રમાણે છે : વિશિષ્ટજ્ઞાન-જન્ય પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે, લેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ થાય છે. રજતદેશને વિષે પણ લેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ કહીએ તો સર્વત્ર સમપ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ, માટે સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક વિશિષ્ટ જ્ઞાન માનવું જોઈએ. અને જ્યાં સત્ય રજતને વિષે રજતાથીની પ્રવૃત્તિ ન થાય, ત્યાં પ્રવૃત્ત્યભાવરૂપ નિવૃત્તિ છે, ને તેનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતના જ્ઞાનનો અભાવ છે. આ ઠેકાણે પણ રજતાભાવજ્ઞાન ભ્રમ-રૂપ નથી, કેમ કે પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ તો પરસ્પર પ્રતિયોગી અભાવરૂપ છે. પ્રવૃત્તિરૂપ પ્રતિયોગીનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાન છે, પ્રવૃત્તિ-અભાવરૂપ નિવૃત્તિનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં, વિષય ન હોય અને વિષયાથીની પ્રવૃત્તિ થાય, તેના હેતુ ઇદરમૃત્યાદિક કહ્યા છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન હેતુ કહ્યું નથી. જ્યાં શુક્તિદેશને વિષે ‘આ રજત’ એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન એક જ્ઞાન નથી; શુક્તિનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, રજતની પ્રમુદ-તત્તાક રમૃતિ છે. આ જો જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે; પરંતુ લેદજ્ઞાના-ભાવ હોય તો જ પ્રવૃત્તિ થાય છે, લેદજ્ઞાન હોય તો પ્રવૃત્તિ થાય જ નહિ. માટે ઉક્ત જ્ઞાનદ્વય સહિત લેદજ્ઞાનાભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે.

ઘણાંક ગ્રંથોમાં અસંબંધગ્રંથહાભાવથી પ્રવૃત્તિ કહી છે, તેનો અભિ-પ્રાય એવો છે કે, શુક્તિને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ છે, તેમ જ રજત-નો પણ ઇદંપદાર્થને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ નથી; આથી જેને જ્ઞાન થાય તેને પ્રવૃત્તિ થતી નથી; માટે અસંબંધનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. આનો અર્થ લેદગ્રંથહાભાવના જેવો જ સિદ્ધ થાય છે. પરંતુ આ રીતિ અનુસાર જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે. વિષય-દેશને વિષે વિષયાથીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ વિશિષ્ટજ્ઞાન છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન-થી જ્યાં પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે. ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ જ છે. જ્યાં જ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં એ જ્ઞાનદ્વયને જ ભ્રમ કહે છે. આ પ્રકારે જે વાદ કહ્યો તે પ્રભાકરનો અખ્યાતિવાદ છે, જ્ઞાનદ્વયના વિવેકનો અભાવ અને ઉભય વિષયના વિવેકનો અભાવ એટલો ‘અખ્યાતિ’ એ પદનો પારિ-ભાષિક અર્થ છે.

૧૬૪ : અખ્યાતિવાદખંડન

આ મત પણ સમીચીન નથી. શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થવાથી પ્રવૃત્ત થતા પુરુષને રજતનો લાભ થતો નથી ત્યારે તે પુરુષ એમ કહે છે કે, રજતશૂન્યદેશને વિષે, રજતજ્ઞાનને લીધે, મારી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થઈ. આ પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, તેનો દોષ સંભવે નહિ. એમ જ મરુભૂમિને વિષે જળનો બાધ થાય ત્યારે કહે છે કે, મરુભૂમિને વિષે મને મિથ્યા જળની પ્રતીતિ થઈ. આ પ્રકારના બાધને જોતાં પણ મિથ્યા જળ અને તેની પ્રતીતિ એટલું સિદ્ધ થાય છે. અખ્યાતિવાદની રીતિથી તો રજતની સ્મૃતિ અને શુક્તિજ્ઞાનનો લેદા-અહ તેથી કરીને, શુક્તિને વિષે મારી પ્રવૃત્તિ થઈ એ પ્રકારનો બાધ નિશ્ચય થવો જોઈએ; તેમ જ મરુભૂમિના પ્રત્યક્ષથી અને જળની સ્મૃતિથી મારી પ્રવૃત્તિ થઈ એવો બાધ થવો જોઈએ. તેમ જ વિષય તથા ભ્રમજ્ઞાન ઉભયનો ત્યાગ કરી, અનેક પ્રકારની વિરુદ્ધ કલ્પનાઓ અખ્યાતિવાદમાં આવે છે. જીઓ, નેત્રસંયોગ થતાં પણ, દોષના માહાત્મ્યથી કરીને, શુક્તિનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતું નથી આ કલ્પના વિરુદ્ધ છે; તેમ જ તત્તાંશના પ્રમોષથી સ્મૃતિકલ્પના તે પણ વિરુદ્ધ છે; વિષયોનો લેદ છે પણ લાસતો નથી, જ્ઞાનોનો લેદ છે તે લાસતો નથી, એ કલ્પનાઓ પણ વિરુદ્ધ છે, વળી રજતપ્રતીતિકાલને વિષે અસિ-મુખદેશમાં રજતની પ્રતીતિ થાય છે; માટે અખ્યાતિવાદ અનુભવ વિરુદ્ધ છે. વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં, રજતનો લેદઅહ પ્રવૃત્તિ-નો પ્રતિબંધક હોવાથી રજતના લેદઅહનો અભાવ જેમ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ માન્યો છે, તેમ સત્ય રજતસ્થલને વિષે રજતનો અલેદઅહ નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક છે એવું અનુભવસિદ્ધ છે. માટે રજતના અલેદઅહનો અભાવ તે નિવૃત્તિનો હેતુ થશે. એ રીતે રજતના લેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે; અને રજતના અલેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની નિવૃત્તિનો હેતુ છે; શુક્તિદેશને વિષે ‘આ રજત’ એવાં બે જ્ઞાન થાય ત્યાં અખ્યાતિવાદીના મતમાં ઉભય છે; કેમ કે શુક્તિને વિષે રજતનો લેદ છે, પણ દોષબળથી કરીને, રજતના લેદનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થતું નથી. માટે પ્રવૃત્તિનો હેતુ રજતના લેદજ્ઞાન-નો અભાવ છે. શુક્તિને વિષે રજતનો અલેદ છે જ નહિ, તેમ અખ્યાતિ-વાદમાં ભ્રમનો અંગીકાર નથી; એટલે શુક્તિને વિષે રજતના અલેદ-

તું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આ પ્રકારે શુદ્ધિ થકી રજતાથીની નિવૃત્તિ-
નો હેતુ રજતના અભેદજ્ઞાનનો અભાવ છે. રજતાથીની જે સામગ્રી
છે, અને એ પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ પરસ્પર વિરોધી છે, એક કાળે ઉભય
સંભવતી નથી. ઉભયના અસંભવથી ઉભયનો ત્યાગ કરવો તે પણ
સંભવતું નથી; કારણ કે આ સ્થાને તો પ્રવૃત્તિનો અભાવ તે જ
નિવૃત્તિરૂપ છે, એટલે પ્રવૃત્તિનો ત્યાગ કરતાં નિવૃત્તિ પ્રાયઃ થાય છે,
નિવૃત્તિનો ત્યાગ કરતાં પ્રવૃત્તિ પ્રાયઃ થાય છે. આ પ્રકારે ઉભયના
ત્યાગ કે અનુધાનને વિષે અશક્ત એવો અખ્યાતિવાદી વ્યાકુળ થઈ
લજ્જાથી પ્રાણ ત્યાગ કરશે—માટે અખ્યાતિવાદ મરણનો હેતુ છે.
એ તાત્પર્ય ઉપર ધક્કીક કોટિઓ છે, જે કિલ્લટ હોવાથી અહીં
લખી નથી.

વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં પણ, ઇચ્છા વિનાએ, ભ્રમજ્ઞાનની
સામગ્રી બળાત્કારે સિદ્ધ થઈ જાય છે. ધૂમરહિત, વહ્નિ સહિત, એવા
પર્વત ઉપર ધૂલિપટલ દેખીને ‘વહ્નિવ્યાપ્ત ધૂમવાળો’ એવો પરા-
મર્શ થાય છે, ને વહ્નિની પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે. અનુમિતિનો
વિષય વહ્નિ પર્વત ઉપર વિદ્યમાન છે માટે પ્રમા છે. પણ એ પ્રમાતું
હેતુ ‘વહ્નિવ્યાપ્ત ધૂમવાન પર્વત’ એ રીતે પર્વત સાથે વહ્નિની
વ્યાપ્તિવાળા ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન, તે જ અખ્યાતિવાદીના મતમાં
સંભવતું નથી; કેમ કે પર્વતને વિષે ધૂમનો સંબંધ છે નહિ. ભ્રમજ્ઞાનનો
અંગીકાર થાય તો ધૂમસંબંધરહિત પર્વતને વિષે ધૂમસંબંધનું જ્ઞાન થાય,
ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર તો છે નહિ એટલે ધૂમરહિતને વિષે ધૂમસંબંધ-
નું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આમ છે એટલે પર્વતને વિષે ધૂમના
અસંબંધજ્ઞાનના અભાવરૂપ જે પરામર્શ તે જ ઉક્ત અનુમિતિનું કારણ
હોવાથી પક્ષમાત્રમાં હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ જ અનુમિતિકારણ
માનવો જોઈએ. જ્યાં પક્ષ સાથે હેતુનો સંબંધ છે ત્યાં પક્ષને વિષે
હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે. વળી પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું
જ્ઞાન પણ છે, પરંતુ જ્યાં ઉક્ત પર્વતને વિષે ધૂમ નથી ને અનુમિતિ
થાય છે, ત્યાં પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું જ્ઞાન જ સંભવતું નથી;
પણ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ તે તો સર્વત્ર સંભવે છે; એટલે
અખ્યાતિવાદમાં પક્ષને વિષે હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ એ જ
અનુમિતિનું કારણ સિદ્ધ થાય છે. આમ હોવાથી હમણાં કહેવામાં
આવશે તેમ, ગણગણાવે કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં અનુમિતિ-
રૂપ ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. જુઓ જેમ વહ્નિનો વ્યાપ્ત ધૂમ છે,

તેમ ઇદસાધનત્વનું વ્યાખ્ય રજતત્વ છે (જ્યાં જ્યાં રજતત્વ છે ત્યાં ત્યાં ઇદસાધનત્વ છે) એટલે રજતત્વ અને ઇદસાધનત્વની વ્યાપ્તિ છે. જેને વિષે જેની વ્યાપ્તિ હોય તે તેનું વ્યાખ્ય કહેવાય છે; જેની વ્યાપ્તિ હોય તે વ્યાપક કહેવાય છે. ઇદસાધનત્વ વ્યાપક છે, રજતત્વ વ્યાખ્ય છે. વ્યાખ્ય તે હેતુ છે, વ્યાપક તે સાધ્ય છે, એ વાત અનુમાનના પ્રકરણમાં લખી છે. ત્યારે રજતત્વ એ હેતુથી કરીને ઇદસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, એ વાત સર્વ કોઈના મતમાં નિર્વિવાદ છે. અન્ય સર્વમતને વિષે પક્ષની સાથે વ્યાખ્ય જે હેતુ તેના સંબંધજ્ઞાનથી વ્યાપક જે સાધ્ય તેની અનુમિતિ થાય છે, અને અખ્યાતિવાદમાં તો વ્યાખ્ય જે હેતુ તેના અસંબંધજ્ઞાનાભાવથી સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે. એ વાત આપણે હમણાં જ પ્રતિપાદન કરી આવ્યા ત્યારે ‘આ રજત’ એ પ્રકારનું જ્યાં શુદ્ધિદેશને વિષે જ્ઞાન થાય ત્યાં ‘ઇદ’ પદાર્થ જે શુદ્ધિ તેને વિષે રજતત્વનું જ્ઞાન તો છે જ નહિ, પણ રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન પણ નથી, એટલે રજતત્વનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ હોવાથી, ઇદ પદાર્થરૂપ પક્ષ સાથે રજતત્વરૂપ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનાભાવે કરીને ઇદસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ, ઇચ્છા વિના પણ, સામગ્રીના ઘળથી જ સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રકારની ઇદ પદાર્થને વિષે ઇદસાધનત્વરૂપ સાધ્યની જે અનુમિતિ તે ભ્રમરૂપ છે. આમ ગલગ્રહન્યાયે* કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. પૂલીપટલ સહિત પર્વતને વિષે જે ધૂમનો પરામર્શ કહ્યો ત્યાં ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન પર્વતને વિષે માનીએ તો તે જ્ઞાન જ ભ્રમરૂપ થશે; અને જો પર્વતને વિષે ધૂમનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ અનુમિતિનો હેતુ છે એમ કહીએ તો ભ્રમજ્ઞાનના અંગીકારથી પણ તેટલા એક પ્રસંગમાં નિર્બોધ થઈ શકશે, પણ અનુમિતિમાત્રમાં તેમ માનતાં તો શુદ્ધિને વિષે, રજતત્વના આ સંબંધજ્ઞાનાભાવે કરી, ઇદસાધનત્વની ભ્રમરૂપ સિદ્ધિ થઈ. આ પ્રકારે ઉલ્લયતઃ પાશારજ્યુન્યાયે† કરીને અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમની સિદ્ધિ થાય છે.

અખ્યાતિવાદમાં ખીજે પણ દોષ છે. જ્યાં રંગેલું રજત હોય ત્યાં ‘આ રંગ અને રજત’ એવું જ્ઞાન થાય છે. અન્ય મતોની રીતિ અનુસાર

* ગણું આલીને કબૂલ કરાવવું.

† જે પાસાથી ગળે ફાસો આપવાડખી ન્યાય. પોતે હેતુનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ જે કહ્યો તે માનતાં પોતે કહેલા અનુમાનમા તેમ સર્વ અનુમાનમાં ભ્રમ સિદ્ધ થવા જાય છે.

એ જ્ઞાન રંગ-અંશે ભ્રમ છે, રજત-અંશે પ્રમા છે, તેમ રંગ, રજત અને રજતત્વધર્મને વિષય કરે છે; એટલે રંગ-અંશે રજતત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાન છે. હવે અઽયાતિવાદીના મતમાં તો બ્રહ્મજ્ઞાન છે નહિ. ઉક્ત જ્ઞાન પણ સર્વ અંશે યથાર્થ જ છે, અને રજત અંશે રજતત્વસંબંધજ્ઞાન છે અને રંગ-અંશે ઇદંરૂપે કરી જ્ઞાન છે તેમાં રજતત્વના અસંબંધનો અભાવ છે. આ પ્રકારની જે ભેદકલ્પના તે અનુભવવિરુદ્ધ છે; કારણ કે ‘આ રંગરજત’ એમ રંગ અને રજતનો એકરૂપે ઉદ્ભેષ થાય છે, તે ન થતાં ઉક્ત પ્રકારે ભેદ હોય તો તે પ્રમાણે ઉદ્ભેષ થવો ઘટે, અને રંગ-અંશે રજતત્વના સંબંધનું જ્ઞાન તે પણ ભ્રમનો અંગીકાર ન હોવાથી સંભવે નહિ. રજત-અંશે પણ રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન માનીએ તો તે સંભવે છે, કેમ કે રજતને વિષે રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન નથી, પણ સંબંધનું જ્ઞાન છે, એટલે રંગ અને રજતનો એકરૂપ ઉદ્ભેષ પણ સંભવે છે; પરંતુ જ્યાં પ્રવૃત્તિજ્ઞો વિષય અભિમુખ હોય ત્યાં સંબંધ-વિશિષ્ટજ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે એવો પ્રથમ નિયમ કહેલો છે તેનો ત્યાગ થઈ જાય છે. અને એમ કહેવામાં આવે છે કે, પ્રવૃત્તિનો વિષય ઇદંપદાર્થ જ અભિમુખ હોય, અનિદંપદાર્થ અભિમુખ હોય નહિ ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે; જેમ કે કેવળ રજતનું (આ રજત એવું) એ જ્ઞાન રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે; જ્યાં ઇદં એવું રજત અને અનિદં એવો રંગ હોય અભિમુખ હોય અને અનિદંપદાર્થનું પણ ઇદંની પેઠે ઇદંમાકાર જ્ઞાન હોય ત્યાં ઇદંપદાર્થમાં પણ રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય નહિ, માત્ર રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ થાય આમ માનવામાં આવે ત્યારે ‘આ રંગરજત’ એવો સમાન ઉદ્ભેષ સંભવે છે; રજત અને રંગનું ઇદંમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, તેમ રંગને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ તો છે પરંતુ તે અસંબંધનું દોષને લીધે જ્ઞાન નથી, એટલે રંગને વિષે રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, અને રજતને વિષે પણ રજતત્વનો અસંબંધ નથી એટલે અસંબંધ-જ્ઞાનનો અભાવ છે, જેથી એકરસ એકાકાર ઉદ્ભેષ સંભવે છે, પરંતુ ઉક્ત રીતિથી રજત અંશે પણ નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ, એટલે ઉક્ત રથસને વિષે રજત-અંશે રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે, કેમ કે અઽયાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ કે જેનાથી કરી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થઈ શકે, ઇદંપદાર્થના ભેદના જ્ઞાનથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફળ થાય છે અને વિશિષ્ટજ્ઞાનથી સફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી રંગ-રજત પુરોવર્તી હોય અને ‘આ રજત’ એવું જ્ઞાન હોય ત્યાં ‘રજત-

રંગ'નું' ઇદંરૂપે કરીને જ્ઞાન તે તો સરખું જ છે, પરંતુ રજતનું' ઇદં-અંશને વિષે રજત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન છે, અને રંગના ઇદં-અંશને વિષે રજતત્વના સંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે; અથવા રજતનો ભેદાગ્રહ છે. જ્યાં રજતત્વનો અસંબંધ છે ત્યાં રજતનો ભેદ છે એટલે રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન અને રજતભેદનું અજ્ઞાન એ ઉભય એકની એક જ વાત છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં 'આ રંગરજત' એવું કહેવાને રથાને સમાન એકરૂપ ઉલ્લેખ જ સંભવતો નથી, માટે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૫ : ભ્રમજ્ઞાનવાદીના મતમાં આરોપેલા દોષનું સમાધાન

જે ભ્રમજ્ઞાન માને છે તેમના મતમાં દોષ કહ્યો છે કે જો ભ્રમજ્ઞાન પ્રસિદ્ધ હોય તો સર્વ જ્ઞાનેને વિષે ભ્રમત્વ સંદેહ કરીને નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ જ નહિ થાય, તે દોષ પણ સંભવતો નથી; કેમ કે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન જ નથી, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, પણ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ તે તો ક્યાંક સફળ, ક્યાંક નિષ્ફળ એમ થાય છે, એટલી પ્રવૃત્તિને વિષે સફળતા નિષ્ફળતાને સંપાદન કરનાર જ્ઞાનની વિલક્ષણતા અખ્યાતિવાદીએ પણ માની છે. જ્યાં સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે સફળ છે, એટલે સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાન પ્રમા છે. અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનાં જનક જે જો જ્ઞાન થાય છે તે અપ્રમા છે. યદ્યપિ વિષયના ભાવ કે અભાવને લઈ જ્ઞાનેને વિષે પ્રમાત્વ કે અપ્રમાત્વ નથી, તથાપિ પ્રવૃત્તિની વિલક્ષણતાનાં હેતુ પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વ તે તો અખ્યાતિવાદીને પણ ઇદં છે. અને અપ્રમાત્વ એ સંસાર (ભ્રમ એ અર્થ જ જણાવે છે તેથી) તેની સાથે અખ્યાતિવાદીને દેષ હોય તોપણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાનની, સફળ પ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાનથી વિલક્ષણતા તો અનુભવસિદ્ધ જ છે, અને અખ્યાતિવાદીએ માનેલી છે. એટલે વ્યવહારભેદ વાસ્તે પણ અન્ય સંસાર તો કરવી જ પડશે; તો પ્રસિદ્ધ સંસાર અપ્રમાત્વ તેનાથી જ (અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન એવી સંસાર ન કલ્પતાં) વ્યવહાર કરવો એ યોગ્ય છે. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર ન કરતાં પણ, ભ્રમનું જે રથળ હોય ત્યાં, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનું જનક જે અગૃહીત ભેદવાળું યથાર્થ જ્ઞાન તથા સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક રજતને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાન, તેમાં જ્ઞાનત્વરૂપ સમાન ધર્મ દેખીને એવો સંદેહ સંભવે છે કે;

જેમ શુદ્ધિમાં અગૃહીત-લેદદયજ્ઞાન છે તેનો લેદ પ્રતીત થતો નથી, તેમ આ જ્ઞાન પણ અગૃહીત લેદદયજ્ઞાનરૂપ છે અથવા લેદરહિત એક છે? જો અગૃહીત લેદજ્ઞાનદયરૂપ હોય તો પ્રવૃત્તિથી રજતનો લાભ ન થવો જોઈએ, અથવા સંદેહ રહેવાને લીધે, અખ્યાતિવાદમાં પણ નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ જ થવાની નહિ. એટલે નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ જે દોષ અખ્યાતિવાદી અન્ય મત ઉપર મૂકે છે તે તો ઉભયને સમાન છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૬ : પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વસ્વરૂપ

દેવળ નિર્દોષ તો એક અનિર્વચનીયખ્યાતિ જ છે. સત્ખ્યાતિ આદિક જે પાંચ વાદ કહ્યા તેનું વિસ્તારથી ખંડન તો વિવરણ આદિક ગ્રંથોમાં છે, અહીં તે ખંડનની રીતિમાત્ર જણાવી છે. અખ્યાતિવાદીએ ખતાવ્યું કે, સિદ્ધાંત મતમાં નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ દોષ છે. આપણે એ દોષનો સંભવ અખ્યાતિવાદમાં પણ ખતાવ્યો અને ઉભયમાં દોષ સમાન છે એમ કહ્યું; પણ હવે સ્વમતને વિષે તે દોષ નથી એમ ખતાવવા એ દોષનો ઉદ્ધાર કરવો જોઈએ. પદાર્થનું જે જ્ઞાન થાય તે જ્ઞાનને વિષે અપ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તો પ્રવૃત્તિ અને નહિ, અપ્રમાત્વનો સંદેહ હોય તો સંકંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આટલા માટે પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ, તેની ઉત્પત્તિ, તેના જ્ઞાનનો પ્રકાર, તે સર્વ કહીએ છીએ.

પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ પૂર્વે કહ્યું છે કે, સ્મૃતિથી લિપ્ત અને અખ્યાતિ અર્થગોચર જે જ્ઞાન તે પ્રમા, તેથી લિપ્ત તે અપ્રમા છે આટલાથી એમ જાણી શકાય છે કે, સ્મૃતિલિપ્ત અખ્યાતિ અર્થગોચર જે જ્ઞાન તેનો ધર્મ પ્રમાત્વ છે, તેથી લિપ્ત જ્ઞાનનો ધર્મ અપ્રમાત્વ છે. તથાપિ પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, અને પ્રવૃત્તિ કરાવવાને ઉપયોગી એવું જે પ્રમાત્વ તે તો સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઈએ; કેમ કે સ્મૃતિજ્ઞાને કરીને પણ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે, જે સ્થાનમાં રહેલા ધૃતપદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે તે સ્થાનપ્રતિ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે; અને સ્મૃતિજ્ઞાન વિષે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે; એટલે પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ છે. આમ છે ત્યારે ઉક્ત જે પ્રમાત્વનું સ્વરૂપ તે કરતાં અન્ય સ્વરૂપ કહેવું જોઈએ. સકળ શાસ્ત્રોનો એવો સંપ્રદાય છે કે,

સ્મૃતિથી ભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહેવો, અને સંસ્કારજન્ય જ્ઞાનને સ્મૃતિ કહેવી; તેમ જ યથાર્થ અનુભવને પ્રમા અને અયથાર્થને અપ્રમા કહેવી. આ પ્રકારે જ્ઞાનત્વધર્મ તે તો જ્ઞાનમાત્રમાં હોવાથી વ્યાપક છે, અને અનુભવત્વ, સ્મૃતિત્વ, તે જ્ઞાનત્વનાં વ્યાપ્ય છે અને પરસ્પરવિરોધી છે, તેમ જ પ્રમાત્વધર્મ પણ અનુભવત્વનો વ્યાપ્ય છે; કેમ કે અનુભવત્વ તે યથાર્થ અનુભવ તેમ અયથાર્થાનુભવ ઉભયમાં રહે છે અને પ્રમાત્વધર્મ યથાર્થાનુભવમાં જ રહે છે, માટે અનુભવત્વનું વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે, તેમ જ યથાર્થત્વનું પણ વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે; કેમ કે યથાર્થત્વ તો સત્ય પદાર્થની સ્મૃતિમાં પણ છે, પણ ત્યાં પ્રમાત્વ નથી, એટલે યથાર્થત્વનું પણ પ્રમાત્વ વ્યાપ્ય છે. શાસ્ત્રકારોની આવી પરિભાષા છે. તે પરિભાષાને અનુસરી પ્રમાનું લક્ષણ સ્મૃતિથી ભિન્ન, અજ્ઞાપિત અર્થ-જોયર જ્ઞાન તે પ્રમા એવું કહીએ છીએ. જે પ્રમાત્વના જ્ઞાનથી પુરુષની નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય તેવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઈએ; માટે આ પ્રસંગે પ્રમાત્વ યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય નથી, કેવળ યથાર્થત્વનું નામ જ પ્રમાત્વ છે. પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, પણ યથાર્થત્વ છે, એટલે પૂર્વોક્ત જે પ્રમાત્વ તે યથાર્થત્વરૂપ નથી, પણ તેથી ભિન્ન છે, અને તેના કરતાં ન્યૂન દેશવાળું હોવાથી યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય છે. અને અહીં વિચારવાનું છે તે પ્રમાત્વ તો પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી પ્રમાત્વ છે તે છે, અને તે સ્મૃતિમાં પણ છે; માટે યથાર્થત્વ કરતાં ન્યૂન દેશવાળું નથી. પણ યથાર્થત્વરૂપ જે પ્રમાત્વ તે જ અહીં વિચારવાનું છે. અને જો સ્મૃતિજ્ઞાનને પ્રમા કહેવાનો સર્વથા દ્રેષ હોય તો પ્રમાત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે એ વાક્યને સ્થાને યથાર્થત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે એવું વાક્ય ચોજવું. આ પ્રકારે આ પ્રસંગમાં પ્રમાત્વ-શબ્દનો એક જ અર્થ છે, એટલે પ્રમાત્વ એટલે યથાર્થત્વ ધર્મ એવો જ અહીં વ્યવહાર છે.

૧૬૭ : પરતઃપ્રામાણ્યવાદ

ન્યાય(તથા વૈશેષિક)શાસ્ત્રના મતમાં જ્ઞાનની ઉત્પાદક સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી; તેમ જ્ઞાનની રૂપકસામગ્રીથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આને પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. આ સ્થાને પ્રમાત્વ તે જ પ્રામાણ્ય એમ સમજવું; અને પરતઃ કહેતાં અન્યથી પ્રામાણ્યની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ જે વાદમાં કહેવાય છે તે વાદ પરતઃપ્રામાણ્યવાદ છે. અન્યથી જ પ્રામાણ્યનું જ્ઞાન થાય છે. પર-શબ્દનો

અર્થ જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં જિજ્ઞાસા સામગ્રી એટલો છે; માટે તાત્પર્ય એ છે કે જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં પ્રમાત્વની સામગ્રી જિજ્ઞાસા છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી તો ઇન્દ્રિય, અનુમાન આદિ આગળ કહેલી છે. તેનાથી જો પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા જ થવાં જોઈએ. અપ્રમાજ્ઞાન જ રહે નહિ. માટે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી કરતાં અધિક એવી કોઈ સામગ્રીથી તે જ્ઞાનના પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ. જ્યાં એવી અધિક સામગ્રી નથી ત્યાં જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વધર્મ હોતો નથી એટલે બ્રમજ્ઞાન(અપ્રમાજ્ઞાન)નો અવકાશ રહે છે; તે જ અધિક સામગ્રી તે શુભ છે, અને જ્યાં એ શુભરહિત ઇન્દ્રિય અનુમાન આદિકથી જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન પ્રમા છે; તે શુભરહિત ઇન્દ્રિય અનુમાન આદિકથી જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન પ્રમા નહિ. પ્રત્યક્ષપ્રમાની ઉત્પત્તિ થાય ત્યાં વિષયના અધિક દેશ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ એ શુભ છે; અને અનુભૂતિપ્રમામાં સાધ્યના વ્યાપ્ય હેતુનું સાધ્યવત્-પક્ષને વિષે જ્ઞાન એ શુભ છે. જ્યાં વ્યભિચારી હેતુનું પક્ષને વિષે જ્ઞાન થાય ત્યાં અનુભૂતિજ્ઞાનની સામગ્રી પક્ષને વિષે હેતુનું જે જ્ઞાન, તે તો છે, પણ વ્યાપ્ય હેતુના જ્ઞાનરૂપ શુભ નથી; એટલે અનુભૂતિ થાય તોપણ તે પ્રમા નથી. આ પ્રકારે, જ્ઞાનવૃત્તિ જે પ્રમાત્વધર્મ તેની ઉત્પત્તિને વિષે જ્ઞાનની જનક સામગ્રી કરતાં અન્ય શુભની અપેક્ષા હોવાથી પરતઃ પ્રામાણ્ય સમજાય છે.

પ્રમાત્વની પેઠે જ્ઞાનવૃત્તિ જે અપ્રમાત્વ તેની પણ પરતઃ જ ઉત્પત્તિ છે; કારણ કે બ્રમજ્ઞાન દોષજન્ય છે એ તો પ્રસિદ્ધ છે, પ્રમાજ્ઞાનમાં દોષ એ હેતુ નથી. અને દોષ છે તે જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં બાહ્ય અથવા અધિક છે. દોષ અનંત પ્રકારના છે. જ્ઞાનસામગ્રી કરતાં દોષ પર છે અર્થાત્ જિજ્ઞાસા છે; તેનાથી અપ્રમાની ઉત્પત્તિ થાય છે, એટલે અપ્રામાણ્યની ઉત્પત્તિ પણ પરતઃ છે. અપ્રમાત્વને અપ્રામાણ્ય કહે છે આ રીતે પ્રમાત્વ-અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ પરતઃ છે.

૧૬૮ : પરતઃપ્રામાણ્યગ્રહ

જ્ઞાનના જ્ઞાનની સામગ્રીથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી, પણ જ્ઞાનનું અને જ્ઞાનત્વનું જે સામગ્રીથી જ્ઞાન થાય તેનાથી અન્ય કારણથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, પ્રત્યક્ષાદિ પ્રમાણથી ઘટાદિકનું જ્ઞાન થાય, તેમ મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધે કરીને ઘટાદિજ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે. મેત્રાદિપ્રમાણથી ઘટનું જ્ઞાન થાય તેનો આકાર 'આ ઘટ' એવો થાય

છે અને મનોરૂપ પ્રમાણથી ઘટજ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય તેનો આકાર ‘હું ઘટને જાણું છું’ એવો થાય છે. ‘હું ઘટને જાણું છું’ એ માનસ-જ્ઞાનનો વિષય ઘટજ્ઞાન છે તેમ ઘટ પણ છે; કારણ કે જ્ઞાનનું જ્ઞાન અનુવ્યવસાય કહેવાય છે; ઘટાદિકનું જ્ઞાન વ્યવસાય કહેવાય છે; અને અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો સ્વભાવ એવો છે કે વ્યવસાયના વિષયનો ત્યાગ કર્યા વિના વિષય સહિત વ્યવસાયને પ્રકાશે. એમ છે માટે જ જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે, તે વ્યવસાયને અનુસારી જ્ઞાન છે, જેમ વ્યવસાયના વિષય ઘટાદિક છે, તેમ આત્મા પણ અનુવ્યવસાયના પણ ઘટાદિક વિષય છે, એટલે અનુવ્યવસાય વ્યવસાયનુસારી છે. આત્મા પણ અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય છે; કારણ કે એવો નિયમ છે જે જ્ઞાન ઇચ્છા, કૃતિ, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ આત્માના વિશેષ શુભ છે, ને તેમાંના કોઈ એક શુભની પ્રતીતિ થાય તો આત્માની પ્રતીતિ થાય છે, કોઈની એ પ્રતીતિ ન થાય તો આત્માની પ્રતીતિ થાય નહિ, અર્થાત્ તેના પોતાના વિશેષશુભમાનનો ત્યાગ કરતાં તો આત્માની પ્રતીતિ જ ન બને, એમ જ આત્માનો ત્યાગ કરીએ તો કેવળ જ્ઞાનાદિક શુભની પણ પ્રતીતિ થાય નહિ. એટલે ઘટના જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પણ ‘જ્ઞાન’ની પ્રતીતિ છે, માટે આત્માની પ્રતીતિ એ ઘટજ્ઞાનના જ્ઞાન લેગી જ ધવાની એટલે એ જ્ઞાન, વ્યવસાયને, તેના વિષય ઘટને તથા તેના આશ્રય ‘હું ઘટને જાણું છું’ એવા આત્માને પ્રકાશે છે. એટલા જ માટે ત્રિપુટીગોચરજ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનું કરણ મન છે. એટલે સર્વ વિષયો સાથે મનનો સંબંધ જતાવવો જોઈએ. જેમ ઘટજ્ઞાન આત્માનું વિષય છે, તેમ ઘટત્વ જ્ઞાનત્વ આત્મત્વ પણ ઘટ-જ્ઞાનના જ્ઞાનનાં વિષય છે. ઘટજ્ઞાન સાથે તો મનનો સ્વસંયુક્તસમવાય-સંબંધ છે, આત્મા સાથે સ્વસંયોગસંબંધ છે, આત્મત્વ સાથે સ્વસંયુક્ત-સમવાયસંબંધ છે, ઘટ સાથે તો પ્રત્યક્ષહેતુરૂપે મનનો સંબંધ સંભવે નહિ; કેમ કે બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન સ્વનંત્ર મનથી થતું નથી, એટલે ઘટ સાથે મનનો લૌકિક નહિ પણ અલૌકિક સંબંધ માનવો જોઈએ. લૌકિક સંબંધે કરીને તો બાહ્ય પદાર્થનું જ્ઞાન મનથી થાય નહિ. અલૌકિક સંબંધથી બાહ્ય પદાર્થનું પણ જ્ઞાન મનથી થાય છે. તે અલૌકિક સંબંધ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ જાણવો. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય જે વ્યવસાયજ્ઞાન તે જ મનનો ઘટ સાથેનો સંબંધ છે. તેનું સ્વરૂપ એવું છે કે ઘટ સાથે મનનો જે સંબંધ તે સ્વસંયુક્તસમવેત જ્ઞાનરૂપ છે અંથવા સ્વસંયુક્તસમ-વેતજ્ઞાનવિષયતારૂપ છે. ‘જ્ઞાનલક્ષણ’ એમાં લક્ષણશબ્દનો અર્થ સ્વરૂપ

એવો કરીએ તો અહીં કહેલો પ્રથમ પ્રકારનો જે સંબંધ તે સંબંધ
 હરે, ને તેનો અર્થ સાપક એવો કરીએ તો બીજા પ્રકારનો સંબંધ હરે.
 સ્વ એટલે મન તેની સાથે સંયુક્ત આત્મા સાથે સમવેત વ્યવસાય-
 જ્ઞાન તે ઘટમાં રહે છે, એટલે ઉક્ત જ્ઞાન તે જ મનનો ઘટ સાથે
 સંબંધ છે ને તેનાથી ઘટનું માનસજ્ઞાન થાય છે. બીજા પક્ષમાં ઉક્ત
 જ્ઞાનની વિષયતારૂપ સંબંધ ઘટને વિષે છે. વ્યવસાયજ્ઞાનના વિષય ઘટ
 અને ઘટત્વ હોય છે, એટલે વ્યવસાયરૂપસંબંધથી, અનુવ્યવસાય-
 જ્ઞાનના તે હોય વિષય છે. અને એમ વ્યવસાયરૂપ સંબંધથી અનુવ્યવ-
 સાય જ્ઞાનના બન્ને વિષય છે; આ રીતે ઘટજ્ઞાનાદિક અનુવ્યવસાયજ્ઞાનના
 વિષય છે, એટલે જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે તેની સામગ્રી
 મનઃસંયોગાદિરૂપ છે, તેનાથી જ્ઞાન અને જ્ઞાનત્વ તેનું જ જ્ઞાન થાય
 છે, પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. જ્ઞાન થયા પછી પુરુષની જે પ્રવૃત્તિ
 થાય તે સફલ હોય તો તેવી સફલ પ્રવૃત્તિ થયા પછી તે પ્રવૃત્તિ-
 જનક જ્ઞાનના પ્રમાત્વની અનુમિતિ થાય છે. જેમ કે તળાવમાં જલનું
 પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતાં જલાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય અને તેને જલ મળે તો
 તે પુરુષને એવું અનુમાન થાય છે કે ‘આ જે જલજ્ઞાન થયું તે
 પ્રમા છે, જેમ કે સફલપ્રવૃત્તિનું જનક થયું; જ્યાં જ્યાં સફલપ્રવૃત્તિ-
 જનકત્વ છે ત્યાં ત્યાં પ્રમાત્વ છે, જેમ કે અમુક અમુક પ્રમાઓમાં.’
 આ સ્થાને જે વર્તમાન જલજ્ઞાન તે પક્ષ છે. યદ્યપિ અનુમાનકલે
 જલજ્ઞાન અતીત છે, તથાપિ વર્તમાનની સમીપ જે ભૂત અને ભવિષ્ય
 તે પણ વર્તમાન જેવા જ ગણાય છે, એટલે વર્તમાન જલજ્ઞાનને જ
 પક્ષ કહ્યું અતીતને નહિ. પ્રમાત્વ સાધ્ય છે, હેતુ દૃષ્ટાંત આદિ તે
 સ્પષ્ટ છે. વ્યતિદેકદૃષ્ટાંત કહેવું હોય તો ‘જ્યાં જ્યાં સફલપ્રવૃત્તિ નથી
 ત્યાં ત્યાં પ્રમાત્વ નથી, જેમ કે શુદ્ધિને વિષે રજતજ્ઞાન થાય છે ત્યાં,
 એ રીતે વાક્ય યોજવું. આ અનુમાનથી જલજ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વનો
 નિશ્ચય થાય છે. આ રીતે સકલ જ્ઞાનોના પ્રમાત્વનો નિશ્ચય સફલ-
 પ્રવૃત્તિજનકત્વ ઉપરથી અનુમાને કરીને થઈ શકે છે. જલજ્ઞાનમાહક-
 સામગ્રી (હું જલને જાણું છું) આ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી છે.
 પ્રમાત્વમાહક જે સામગ્રી તે ઉક્ત અનુમાન છે; તે તે અનુવ્યવ-
 સાયની સામગ્રીથી લિપ્ત હોવાને લીધે ‘પર’ છે; અને પ્રામાણ્ય અથવા
 પ્રમાત્વનો ગ્રહ પરતઃ થાય છે. ન્યાયમતમાં અનુમિતિનો વિષય પણ
 પણ થાય છે, અને ઉક્ત અનુમિતિમાં જલજ્ઞાન પક્ષ છે એટલે
 પ્રમાત્વની, અનુમાન પણ જ્ઞાનમાહક સામગ્રી છે. તેમ જ અનુવ્યવ-

સાચ પણ એ પ્રકારનો થાય છે; એક તો ‘હું જલને બાણું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે, અને બીજો જ્યાં પ્રમાત્વનિશ્ચય પછી અનુવ્યવસાય થાય ત્યાં ‘જલનું હું અનુમાન કરું છું’ એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. એટલે ઉક્ત જે અનુમાન તે રૂપી જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રીથી પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે. દ્વિતીય અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ જ્ઞાનગ્રાહક છે, તેથી પણ પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે. આમ જોતાં, તો સિદ્ધાંતમાં જે સ્વતઃ પ્રામાણ્યશ્રદ્ધની કોટિ છે તે પ્રાપ્ત થઈ. આમ છે તથાપિ જે જે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી તે બધી પ્રમાત્વની ગ્રાહક છે એ સિદ્ધાંતકોટિ છે; જ્ઞાનગ્રાહક જે સામગ્રી તેમાં જ ‘હું જલને બાણું છું’ એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ અંતર્ભૂત છે, તેથી તેનાથી પ્રમાત્વનો શ્રદ્ધ થાય નહિ, માટે સિદ્ધાંત કોટિનો અંગીકાર નથી.

આ રીતે ઘટાદિકના જ્ઞાનથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ થાય છે. ઘટાદિકનો પ્રકાશ થયા છતાં પણ ઘટાદિકના જ્ઞાનનો તથા તે જ્ઞાનના આશ્રય આત્માનો પ્રકાશ થતો નથી. જે કાળે અનુવ્યવસાયજ્ઞાન થાય તે કાળે, ઘટાદિકવિષય સહિત તેમ આત્મા સહિત ઘટાદિકજ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે. પરંતુ અનુવ્યવસાયજ્ઞાનથી તો વ્યવસાયની ત્રિપુટીનો પ્રકાશ થાય છે, અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થતો નથી. જ્યારે, અનુવ્યવસાયગોચર અનુવ્યવસાય થાય ત્યારે પ્રથમ અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થાય; તોપણ દ્વિતીય અનુવ્યવસાય તો અપ્રકાશિત જ રહે. પ્રથમ અનુવ્યવસાય વ્યવસાયગોચર છે, અનુવ્યવસાયગોચર દ્વિતીય અનુવ્યવસાય છે, ‘ઘટજ્ઞાનને હું બાણું છું’ એ દ્વિતીય અનુવ્યવસાયનું સ્વરૂપ છે. દ્વિતીય અનુવ્યવસાય એ વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તો ‘ઘટજ્ઞાનનું જ્ઞાન હું બાણું છું’ એવો તૃતીય અનુવ્યવસાય પણ થઈ શકે છે. પરંતુ ન્યાયમતમાં ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થઈને ‘ઘટ’ એ વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે, ‘ઘટ’ એ વ્યવહારમાં ઘટજ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. ઘટજ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય ત્યાં અનુવ્યવસાયથી ઘટજ્ઞાનનો પ્રકાશ થઈને ઘટજ્ઞાન એ વ્યવહાર થાય છે, અનુવ્યવસાયના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ રીતે જેનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તેના જ્ઞાનની અપેક્ષા છે. વિષયનું પ્રકાશક જે જ્ઞાન હોય તે પ્રકાશિત હોય કે અપ્રકાશિત હોય; તેના પ્રકાશનો ઉપયોગ જ નથી. જે પ્રકાશિત જ્ઞાનથી જ વિષયનો પ્રકાશ હોય તો ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ આવે; કેમ કે જે જ્ઞાનથી વિષય પ્રકાશ થાય તે જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ તો છે નહિ, તેનું પ્રકાશક જ્ઞાનાંતર હોય ત્યારે જ્ઞાનથી વિષયનો પ્રકાશ થાય; ને તે પ્રથમ જ્ઞાનનું પ્રકા-

શક જે જ્ઞાનાંતર તેને અન્ય જ્ઞાન જોઈએ; તૃતીયને ચતુર્થ પ્રકાશજ્ઞાન જોઈએ; એ રીતે અનવસ્થાદોષ આવે. પરસ્પર સાપેક્ષજ્ઞાન માનતાં અન્યોન્યાશ્રય અને ચક્રિકા એ દોષ આવે. માટે વિષયનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન, પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા કરતું નથી; માત્ર સ્વવ્યવહારમાં પ્રકાશની અપેક્ષા છે. જ્યાં ઘટાદિક વિષયનો વ્યવહાર ઇષ્ટ છે ત્યાં ઘટના પ્રકાશ વાસ્તે ઘટજ્ઞાનની અપેક્ષા છે. જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશિત રહે તેનાથી જ 'ઘટ'—વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન હોય તે કાળે પણ જલધારણાદિક પ્રયોજનની સિદ્ધિ ઘટથી થયે જાય છે, સ્વકાર્યમાં પ્રકાશની અપેક્ષા ઘટ કરતો નથી, તેમ જ જ્ઞાનનું કાર્ય વિષયનો પ્રકાશ કરવો એ છે, તે વિષયપ્રકાશરૂપ કાર્યને વિષે પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા જ્ઞાન કરતું નથી. ઘટની પેઠે સ્વવ્યવહાર જ્યાં ઇષ્ટ હોય ત્યાં પ્રકાશ વાસ્તે જ્ઞાન જ્ઞાનની અપેક્ષા કરે છે. જે જ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તે જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે; જ્ઞાનતા જ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ કહ્યો છે તે માત્ર અવિવેકમૂલક પ્રભાષ જ છે.

આ રીતે ન્યાયમતમાં કોઈ પણ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ નથી; એટલે જ્ઞાનના જ્ઞાનની જેનાથી ઉત્પત્તિ થાય તેને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કહીએ છીએ. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનની સામગ્રી મનઃસંયોગાદિ તથા જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સંબંધ છે. તે અનુવ્યવસાયના ભેદે કરીને નાના પ્રકારની છે. તેમ જ 'જલજ્ઞાન પ્રમા છે' એવી અનુમતિ પણ જ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, ને તેનું જનક અનુમાન છે. ને તે પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે; તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન નથી થતું. 'જલની હું પ્રમા કરું છું' એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે, ને તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, પણ 'જલને હું જાણું છું' એવો અનુવ્યવસાય પણ જલજ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, તે જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વને પ્રકાશતો નથી, એટલે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે ઉક્ત અનુવ્યવસાયસામગ્રી તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું શ્રદ્ધા ન હોવાને લીધે જલજ્ઞાનગ્રાહક સકલસામગ્રીથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું શ્રદ્ધા થતું નથી અને સ્વતઃપ્રામાણ્યશ્રદ્ધા સંભવતો નથી; પરતઃપ્રામાણ્યશ્રદ્ધા જ થાય છે. જે જે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી તે સર્વથી પ્રમાત્વશ્રદ્ધા થાય તેનું નામ સ્વતઃપ્રામાણ્ય કહેવાય એ પદમાં પ્રમાત્વધર્મનું શ્રદ્ધા થયા વિના કોઈ જ્ઞાનનું જ્ઞાન જ સંભવે નહિ. જ્ઞાનનું જ્ઞાન એ સર્વદા પ્રમાત્વ અને જ્ઞાનત્વ એ ઉભયધર્મવિશિષ્ટ જ થાય છે; કેવલ જ્ઞાનત્વધર્મવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતું નથી અને

પરતઃપ્રામાણ્યથહવાદમાં અનુવ્યવસાયથી, પ્રથમ તો પ્રમાત્વ વિના જ માત્ર જ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી અન્ય અનુવ્યવસાયથી અથવા ઉક્ત પ્રકારના અનુમાનથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે.

૧૬૯ : સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ

મીમાંસક મત તથા સિદ્ધાંત મતમાં સ્વતઃપ્રામાણ્યથહનો અંગીકાર છે; ન્યાયવેશેષિક મતમાં પરતઃપ્રામાણ્યથહનો અંગીકાર છે. સ્વતઃપ્રામાણ્યથહમાં તેમણે આ પ્રમાણે દોષ કહ્યો છે. જ્યાં એક પદાર્થનું અનેક વાર જ્ઞાન થઈને પ્રવૃત્તિ થઈ હોય ત્યાં તો જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે કોઈ સંદેહ પડે નહિ; કેમ કે અનેક વાર સફળ પ્રવૃત્તિ થઈને પ્રમાત્વનિશ્ચય થઈ ગયો છે. એવો જે પ્રમાત્વનિશ્ચય તે પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે; પણ કોઈ પદાર્થનું પ્રથમ ન થયેલું એવું અપૂર્વ જ્ઞાન થાય, તે જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે સંદેહ થાય છે, તે, જો સ્વતઃપ્રામાણ્યથહ માનીએ તો, ન થવો જોઈએ; કેમ કે અદ્વૈત મતમાં તથા પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે, એટલે જ્ઞાન કોઈ વાર પણ અગૃહીત રહે જ નહિ, ગૃહીત જ જ્ઞાન થાય, એટલે પ્રમાત્વનું પણ જ્ઞાનત્વની સાથે જ થકણુ છે; અને જો એમ હોય તો જેનો નિશ્ચય છે તેમાં સંદેહ સંભવે જ નહિ. એટલે પ્રમાત્વનો સંદેહ સંભવે નહિ એવો દોષ સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં આવે છે. સિદ્ધાંતપક્ષમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, પ્રકાશપદાર્થનો જ્ઞાનપદાર્થથી ભેદ નથી.

૧૭૦ : પ્રભાકરમત

પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાનના વિષયને વિષે પ્રકાશ થાય છે. પ્રકાશનો હેતુ જ્ઞાન છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થાય છે, તેમ ઘટનું જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપનો પણ પ્રકાશ કરે છે, તેમ જ પોતાનો આશ્રય જે આત્મા તેનો પણ પ્રકાશ કરે છે. જ્ઞાનમાત્ર ત્રિપુટીને પ્રકાશે છે. જ્ઞાતા, જ્ઞાન, જ્ઞેય એ સમુદાયને ત્રિપુટી કહીએ છીએ. આ પ્રકારે પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપને પણ વિષય કરે છે, અને પોતાના પ્રમાણુત્વને પણ વિષય કરે છે.

૧૭૧ : મુરારિમિશ્ર

મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે અને તે જ્ઞાનની પ્રકાશક અનુમિતિને જ પ્રમાત્વની પ્રકાશક માનેલી છે. એટલે અનુવ્યવસાય પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ થવો ન જોઈએ.

૧૭૨ : ભટ્ટસિદ્ધાંત

એમજ ભટ્ટનો એવો સિદ્ધાંત છે કે ઘટાદિકના જ્ઞાનનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષરૂપ થતું નથી; કેમ કે જ્ઞાનશુભ્ર પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી; એટલે જ્ઞાનનું જ્ઞાન અનુભિતિરૂપ થાય છે, માનસ પ્રત્યક્ષરૂપ નથી થતું. એ અનુભિતિજ્ઞાન આ પ્રકારે થાય છે. ઇન્દ્રિય અને વિષયના સંયોગથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય અથવા અનુભિતિજ્ઞાન થાય, પણ જ્ઞાનમાત્રથી જ્ઞાનના વિષય જે ઘટાદિક તેમને વિષે જ્ઞાતતા નામે એક ધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, ને તેથી જ જ્ઞાન થયા પછી ‘ઘટ જ્ઞાત થયો’ એવો વ્યવહાર થાય છે. જ્ઞાતતા પહેલાં ઘટ અને ઇન્દ્રિયનો જે સંયોગ થાય છે તેનાથી ‘આ ઘટ’ એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતાને વિષે રહે છે, ઘટમાં વિષયતાસંબંધે કરીને રહે છે. જ્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય ત્યાં સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતતા ઊપજે છે. આ પ્રકારે ઘટના જ્ઞાનથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતા ઊપજે છે. તે જ્ઞાતતાનું ઉપાદાન કારણ ઘટ છે. નિમિત્ત કારણ જ્ઞાન છે, અને અસમવાયીકારણ એવી પરિભાષા તો ભટ્ટના મતમાં છે જ નહિ. ઉપાદાન કારણથી ભિન્ન તે સર્વને તે નિમિત્તકારણ જ કહે છે. આ રીતે જ્ઞાનજન્ય એવો જ્ઞાતતા ધર્મ ઘટને વિષે થાય છે. પ્રથમ તો ‘આ ઘટ’ એ રીતે ઘટનું પ્રકાશક જ પ્રત્યક્ષ થતું છે, તે પ્રત્યક્ષથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતાધર્મ ઊપજ્યો ત્યારે ઇન્દ્રિયસંયોગે કરીને એના એ જ ઘટનું ‘ઘટ જ્ઞાત થયો’ એ રીતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્ઞાનજન્ય જ્ઞાતતાનું પ્રત્યક્ષ આ રીતે બાહ્ય ઇન્દ્રિયથી થાય છે. અને કોઈના પણ મતમાં બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું બાહ્ય ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ન્યાયાદિકના મતમાં જ્ઞાનનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ભટ્ટના મતમાં તો ઘટાદિકના જ્ઞાનનું માનસ પ્રત્યક્ષ પણ થતું નથી, માત્ર ઘટાદિકજ્ઞાનનું અનુમાનજન્ય અનુભિતિજ્ઞાન થાય છે. અનુમાનનો આકાર આ પ્રકારનો છે : આ ઘટ છે, કેમ કે વિષયતાસંબંધથી તથા જ્ઞાનવાન સાથે સમવાયસંબંધથી જ્ઞાતતાવાળો છે; જ્યાં જ્યાં સમવાયથી જ્ઞાતતાસંબંધ છે ત્યાં ત્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય છે. આ સ્થાને પુરોષર્તિ જે ઘટ તે પણ છે, વિષયતાસંબંધે કરી જ્ઞાન સાધ્ય છે; અને બીજાં હેતુ દર્શાતાદિ છે. અન્ય વ્યંથોમાં બીજે પ્રકારે આ અનુમાન લખ્યું છે પણ તે દૃઢિત છે. ભટ્ટના મતમાં અનુમાનથી જ્ઞાન થાય છે તેની આ સુગમ રીતિ અહીં દેખાઈ છે. આ પ્રકારે ભટ્ટમતમાં જ્ઞાનઆહુક સામગ્રી અનુમાન છે.

અનુમાનથી જ ઘટજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું પશુ જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની અનુમિતિ થયા પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ બદના મતમાં થવો જોઈએ નહિ. એટલે જ્ઞાનના સકલ જ્ઞાનથી પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય નહિ; પણ સકલ પ્રવૃત્તિ થયા પછી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે, આવો ન્યાય અને વૈશેષિકનો મત છે. આને પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, તે થવાને કાંઈક અધિક સામગ્રીની અપેક્ષા રહે છે. તેમ જ પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પણ અધિક સામગ્રીથી થાય છે, પ્રમાત્વની પેઠે અપ્રમાત્વની પણ પરતઃઉત્પત્તિ થાય છે. જો જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી જ્ઞાનના અપ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિ થાય તો સકલ જ્ઞાન અપ્રમા થવું જોઈએ, એટલે જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી. જ્ઞાનનાં જનક ઇન્દ્રિય અનુમાન આદિક છે, તેમાં જો દોષનો સહકાર થાય તો અપ્રમાત્વ સહિત જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય, દોષ નાનાવિધ છે.

પ્રત્યક્ષબ્રમ હોય ત્યાં તો નેત્રાદિગત પ્રમાણુદોષની પેઠે વિષયગત સાદૃશ્યદોષ પણ હેતુ છે. ક્યાંક ક્યાંક વિષયગત સાદૃશ્યદોષની હેતુતાનો વ્યભિચાર પણ છે. પણ બહુ કરીને બ્રમ થાય છે તે સદૃશ્યને વિષે જ થાય છે, એટલે ઘણેક ઠેકાણે તો સાદૃશ્યદોષ બ્રમનો હેતુ છે. જ્યાં વિસદૃશ્યને વિષે બ્રમ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સાદૃશ્યદોષ બ્રમનું કારણ નથી. દોષ એકરૂપે જ હેતુ થતો નથી, પરંતુ જેના હોવાથી જે બ્રમ થાય તે દોષને તે બ્રમની હેતુતા છે. પરોક્ષબ્રમજ્ઞાનને વિષે સાદૃશ્યની અપેક્ષા નથી એ અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે વિષયગત દોષ હેતુ નથી, પણ અનુમિતિબ્રમ વિષે અનુમાનદોષ હેતુ છે. વ્યાખ્ય હેતુનું જ્ઞાન અનુમાન છે અને હેતુને વિષે વ્યભિચારાદિક દોષ ન્યાયશ્રદ્ધામાં પ્રસિદ્ધ છે. શબ્દબ્રમ હોય ત્યાં શ્રોતાને વિષે વાક્યતાત્પર્યના અનવધારણરૂપ દોષ છે, વક્તાને વિષે વિપ્રતંભકતાદિક દોષ છે, શબ્દને વિષે અન્યથાબોધકતાદિક દોષ છે. એ રીતે અપ્રમાત્વના હેતુ જે દોષ તે અનુભવથી બાકી લેવા જોઈએ.

આ પ્રસંગે પ્રમાત્વની અને અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી તે વિરુદ્ધ પ્રતીત થાય છે. બૂત, ભવિષ્યત્, વર્તમાન એવી સકલ પ્રમાને વિષે પ્રમાત્વ ધર્મ એક છે, તેમ સકલ અપ્રમાને વિષે અપ્રમાત્વ પણ એક.

છે. તેની ઉત્પત્તિ કહેવી સંભવતી નથી, તથાપિ પોતાના કારણથી જ્ઞાન જીવજે ત્યાં કોઈ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે, કોઈ અપ્રમા થાય છે; પ્રમાત્વ-વિશિષ્ટ પ્રમા થાય છે, અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ અપ્રમા થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ અને અપ્રમાત્વ એવા ધર્મની જે વિલક્ષણતા તે જ્ઞાનની સામગ્રીને આધીન છે. કોઈ સ્થાને જ્ઞાનની એવી સામગ્રી છે જેથી પ્રમાત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય, કોઈ સ્થાને એવી સામગ્રી છે જેથી અપ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય. માટે એમ માનવું જોઈએ કે પ્રમાત્વધર્મ તો એક છે, સકલ પ્રમાને વિષે તેનો સંબંધ છે, પણ તે પ્રમાત્વનો સંબંધ સામગ્રીને આધીન છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ એ પ્રયોગની પ્રયોજક સામગ્રી હોવાથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહેલી છે. એમ જ અપ્રમાત્વનો પ્રયોજક હોય છે; અપ્રમાત્વ, તેથી દોષજન્ય કહ્યું છે. દોષજન્ય એટલે દોષપ્રયોજન્ય એવું તાત્પર્ય છે. અને તેના જ્ઞાનની તો મુખ્ય ઉત્પત્તિ સંભવે છે જ.

યદ્યપિ સિદ્ધાંતમાં પ્રમાત્વ સાક્ષીભાસ્ય છે એટલે પ્રમાત્વના જ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ કહેતાં સાક્ષીની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થશે, જે અશક્ય છે, તથાપિ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ એવો સાક્ષી પ્રમાત્વાદિકને પ્રકાશે છે એટલે વૃત્તિ પણ જ્ઞાન કહેવાય છે ને તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે. આ વાત પ્રથમ કહેલી છે તથાપિ ઉક્તનું પણ પુનઃ કથન કરવાથી શ્રોતા તથા અધ્યેતાને બોધ દઢ થાય છે, શાસ્ત્રીય અર્થના જેને મંદ સંસ્કાર છે તેને વારંવાર કહેવાથી અનાયાસે બોધ થાય છે; માટે આ પ્રકરણમાં અનેક અર્થ વારંવાર કહેલો છે તે પુનરુક્તિ હોય નથી. આ રીતે ન્યાયમતમાં પરતઃપ્રામાણ્યવાદ માનેલો છે. સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદને વિષે સંશયની અનુપપત્તિરૂપી હોય તો કહેલો જ છે.

૧૭૪ : ન્યાયવૈશેષિકખંડન

આ બધું અસંગત છે. પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પછી કહીશું. હમણાં તો અનુવ્યવસાયજ્ઞાનથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે એ કથન અસંગત છે એમ બતાવીશું. એવું કારણ કે જો જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશસ્વભાવ હોય તો તેના સંબંધથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ થાય નહિ; અને જે પૂર્વે કહ્યું કે ઘટાદિકનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા કરતું નથી, જેમ ઘટાદિક અજ્ઞાત પણ સ્વકાર્ય કરે છે, તેમ જ્ઞાન પણ પોતે અજ્ઞાત રહી વિષયપ્રકાશરૂપ સ્વકાર્ય કરે છે, તે પણ સંભવતું નથી.

કારણ કે જેટલી જેટલી ભૌતિક જ્યોતિ છે તે સર્વ પોતે પ્રકાશ-રૂપ હોઈ અન્યને પ્રકાશે છે. પ્રકાશહીન જ્યોતિથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. જો પ્રકાશહીન પણ સ્વભાવજલથી સ્વસંબંધીનો પ્રકાશ કરે તો† સુવર્ણસ્થ જ્યોતિભાગથી પણ સુવર્ણ સાથે સંબંધવાળા ઘટાદિકનો પ્રકાશ થવો જોઈએ. સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જે ભૌતિક જ્યોતિ તેનાથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ દીઠો છે, પણ સ્વરૂપપ્રકાશથી અપ્રકાશમાન સુવર્ણસ્થતાદિરૂપ જ્યોતિ તેનાથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. આમ છે એટલે સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જ્ઞાનના સંબંધે કરીને જ ઘટાદિકનો પ્રકાશ થઈ શકે એમ માનવું જોઈએ; ને એમ માનવું પડે ત્યારે જ્ઞાન પ્રકાશસ્વભાવવાળું જ સ્વીકારવું જોઈએ. કેવલ દૃષ્ટાંતના જલથી જ જ્ઞાનની સ્વપ્રકાશતા માની છે એમ નથી, અનુભવથી પણ સ્વપ્રકાશતા સિદ્ધ થાય છે. કોઈ પુરુષને અતિ દુર્બોધ અને અજ્ઞાત એવા પદાર્થનું જ્ઞાન થાય અને હર્ષ પામીને એવું વાક્ય બોલે કે ‘જે જ્ઞાતવ્ય હતું’ તે બધું, હવે કાંઈ બાણનાતું અવશેષ નથી;’ ત્યારે અન્ય કોઈ કહે કે ‘આટલું અજ્ઞાત છે ને બાણવું અવશેષ રહ્યું છે,’ તો હર્ષ પામનાર તે સાંભળી હસે છે; તે ઉપરથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ તે હસનારને અનુભવસિદ્ધ છે એમ જણાય છે; કેમ કે જ્ઞાનના પ્રકાશની અવશેષતા સાંભળીને હસે છે. ‘ઘટજ્ઞાન જ્ઞાત થયું કે નહિ’ આતું વાક્ય કહેનાર બુદ્ધિહીન કહેવાય છે. એટલે, કોઈ કાળે પણ જ્ઞાનની અજ્ઞાતતા મનાય નહિ. અજ્ઞાતતાના અભાવથી અનુવ્યવસાય જ્ઞાનગોચર થાય છે એવું કહેવું પણ અસંગત છે. કોઈ પુરુષને એવો સંદેહ થતો નથી કે મને ઘટજ્ઞાન થયું છે કે નથી થયું? જો ઘટજ્ઞાન અજ્ઞાત હોય તો કદાચિત્ સંદેહ થઈ શકે. માટે જ્ઞાન અજ્ઞાત હોઈ શકતું નથી. જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાય થાય છે એ કથન અસંગત છે. જો એવું કહે કે જ્ઞાનગોચર જ્ઞાન ન હોય તો ‘આ ઘટ, હું ઘટને બાણ છું’ એ પ્રકારે જ્ઞાનને વિષે વિલક્ષણતાની પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ, કેમ કે ન્યાય મતમાં પ્રથમ જ્ઞાનનો વિષય ઘટ છે, દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટજ્ઞાન છે, એટલે જ્ઞાનના ભેદથી એવી વિલક્ષણતા સંભવે છે. ને સ્વપ્રકાશ જ્ઞાનવાહીના મતમાં તો જ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન થઈ શકતું નથી, ઉલ્લેખ જ્ઞાનનો વિષય ઘટ હોવાથી, વિષયભેદનો અભાવ થતાં, વિલક્ષણ પ્રતીતિ પાતી નહિ;—તો આવી શકા પણ સંભવતી નથી. જેમ એક જ ઘટનું

† કારણ કે સુવર્ણ છે તે તેજસ પદાર્થ છે.

કદાચિત્ ‘આ ઘટ’ એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ ‘ઘટ અનિત્ય છે’ એવું જ્ઞાન થાય છે, ત્યાં વિષયના ભેદ વિના જ વિલક્ષણ જ્ઞાન થાય છે, ને પ્રથમ જ્ઞાનમાં ઘટની અનિત્યતા ભાસતી નથી, દ્વિતીયમાં ભાસે છે, તેમ જ ‘આ ઘટ’ એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસતી નથી, ને ‘ઘટને હું જાણું છું’ એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસે છે. જ્ઞાનજન્ય જે પ્રકૃતિ તેને જ્ઞાતતા કહે છે. દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટવૃત્તિ જ્ઞાતતા છે, ઘટજ્ઞાન નહિ. એટલા જ માટે ઘટજ્ઞાનથી ઉત્તર કાળે, કદાચિત્, ‘ઘટને હું જાણું છું’ એવું જ્ઞાન થાય છે. કદાચિત્ ‘ઘટ જાણ્યો’ એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ‘ઘટ જાણ્યો’ એ પ્રત્યક્ષનો વિષય ‘ઘટની જ્ઞાતતા છે.’ આ અર્થે તો ભટ્ટને પણ સંમત છે. અને અનુભવાનુસાર છે. કારણ કે જેમ ‘અનિત્ય ઘટ’ એમ કહેવામાં અનિત્ય પદાર્થના વિશેષણ રૂપ અનિત્યત્વની પ્રતીતિ ઘટને વિષે સર્વને સંમત છે, તેમ ‘ઘટ જ્ઞાત થયો (જાણ્યો)’ એમ કહેવાથી જ્ઞાત પદાર્થને વિષે વિશેષણરૂપ જ્ઞાતતાની ઘટને વિષે પ્રતીતિ સર્વાનુભવ સિદ્ધ છે. ‘ઘટ જ્ઞાત થયો’ એ જ્ઞાનને અવસરે, ‘ઘટને હું જાણું છું’ એ જ્ઞાન થાય છે, એટલે ‘હું ઘટને જાણું છું’ એ જ્ઞાન પણ ઘટની જ્ઞાતતાને વિષય કરે છે. આ રીતે જ્ઞાનગોચરજ્ઞાન ન માનતાં પણ ‘આ ઘટ,’ ‘ઘટને હું જાણું છું’ એવું વિલક્ષણ જ્ઞાન સંભવે છે. માટે અનુબંધ-સાયજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન છે એવો નૈયાયિક મત અસંગત છે.

૧૭૫: મુરારિમિશ્રનું ખંડન

એમ જ મુરારિમિશ્રનો મત પણ આ પ્રસંગે નૈયાયિક મતના જેવો જ છે માટે અસંગત છે. યદ્યપિ મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાન-પ્રકાશક અનુબંધવસાયથી જ પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલે ન્યાય-મત કરતાં વિશેષ છે, તથાપિ તે વિશેષ કાંઈ અર્થનો નથી; કેમ કે અપ્રકાશસ્વભાવ એવા જ્ઞાનનો અનુબંધવસાયથી પ્રકાશ થાય છે એ અંશે આ મત ન્યાયની તુલ્ય છે ને તેથી અસંગત છે.

૧૭૬: ભટ્ટમતખંડન

તેમ જ ભટ્ટના મતમાં અનુમિતિથી જ્ઞાનનો પરોક્ષ પ્રકાશ થાય છે, એ તો ન્યાયથી પણ અસંગત છે; કારણ કે તેના મતમાં પણ જ્ઞાનની પ્રકાશક જે અનુમિતિ તેનાથી પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલે

અંશ ન્યાયથી વિલક્ષણ છે, સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તથાપિ પણ ઘટાદિક વિષયને અપરોક્ષતા કરવાવાળા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો અનુમિતિરૂપ પરોક્ષ-પ્રકાશ થાય છે એમ કહેવું તે જ હાસ્યાસ્પદ છે.

૧૭૭ : પ્રભાકરમતખંડન

એમ જ પ્રભાકરના મતમાં પણ ઘટજ્ઞાનાદિક પોતાના પ્રકાશને વિષે અનુવ્યવસાયની અપેક્ષા કરતાં નથી આટલો અંશ સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તેમ જ પ્રમાત્વશ્રદ્ધાને વિષે, જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કરતાં અન્યની અપેક્ષા નથી એ અંશ પણ સિદ્ધાંતને અનુકૂળ છે; તથાપિ પ્રભાકરમત પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી; કારણ કે સકળ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે તથા ત્રિપુટીવિષયક છે, કેવળ વિષયગોચર કોઈ જ્ઞાન નથી. જ્ઞાનમાત્ર ‘ઘટને હું જાણું છું’ એ પ્રકારે ત્રિપુટીગોચર થાય છે; ‘આ ઘટ’ એ રીતે કેવળ વિષયગોચરજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં ઘટનું જ્ઞાન થાય તે ઘટને તથા પોતાના સ્વરૂપને તથા પોતાના આશ્રય આત્માને વિષય કરે છે તેમ જ ઘટનું જ્ઞાન જ પોતાના ધર્મ પ્રમાત્વને વિષય કરે છે. આ રીતે ઘટનું જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશમાં અન્યની અપેક્ષા કરતું નથી આટલો ભાગ તો ખરોખર છે, પરંતુ પોતાનો પ્રકાશ પોતે કરે છે એટલો ભાગ વિરુદ્ધ છે. એક ક્રિયાનો જે કતો તે તે જ ક્રિયાનું કર્મ થઈ શકે નહિ; એટલે પ્રકાશનો કતો પોતે અને કર્મ પણ પોતે એ કથન વિરુદ્ધ છે અને સિદ્ધાન્તમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, એટલે ઉક્ત વિરોધ નથી. આમ જ્ઞાનને પ્રકાશરૂપ નહિ માનનારા જેટલા જેટલા મત છે તે સર્વ અશુદ્ધ છે. આ પ્રકારે સર્વત્ર વિચાર કરતાં પણ જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે એવું નૈયાયિકનું વચન જ અસંગત છે.

૧૭૮ : સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ

જ્ઞાનગ્રહકાળે પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તો સંશયનો સંભવ રહે નહિ (સંશયાનુપત્તિ થાય) એવી શંકા કરી હતી તેનું સમાધાન : જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે, પરંતુ દોષાભાવ સહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે એમ આગળ કહીશું. જ્યાં સંશય હોય ત્યાં દોષાભાવ નથી, જે દોષ ન હોય તો સંશય સંભવે જ નહિ; કેમ કે સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે, અને ભ્રમની ઉત્પત્તિને વિષે દોષની હેતુતા છે; એટલે સંશયસ્થળે દોષાભાવ સંભવે નહિ.

વળી પ્રમાત્વજ્ઞાનને વિષે દોષાભાવ હેતુ છે, એટલે જ્યાં સંશય હોય છે ત્યાં પ્રમાત્વનું જ્ઞાન હોતું નથી; આમ છે એટલે સંશય સંભવે છે. સિદ્ધાંતમાં વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનો સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય છે; એટલે જ્ઞાન-ગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે; તેનાથી જ વૃત્તિજ્ઞાનના પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે. પરંતુ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે તે તો કોઈક જ સ્થાને થાય છે. એવો વિલક્ષણ દોષ હોય કે જેથી અનિવર્તનીય ભ્રમની તો ઉત્પત્તિ થાય નહિ; ને જ્ઞાન પ્રમા થાય તેના પ્રમાત્વનો પ્રકાશ સાક્ષી કરે તેમાં પ્રતિબંધક થઈ જાય; ત્યાં જ્ઞાનગ્રાહક સાક્ષી તો છે, પણ પ્રમાત્વનો ગ્રહ થતો નથી, ત્યારે ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઈ. જ્ઞાનગ્રાહક સકળ સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થયો નહિ, એટલે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઈ; પરંતુ દોષાભાવ સહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તેને સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહ કહે છે. ઉક્ત સ્થળે દોષાભાવ સહિત સામગ્રી નથી, પણ દોષ સહિત સામગ્રી છે, એટલે ઉક્ત સ્થળે લક્ષ્ય જ નથી, તો (લક્ષ્યના એકદેશને વિષે ન હોવારૂપ) અવ્યાપ્તિ થતી નથી. આ પ્રકારે જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો પ્રકાશક તો દોષાભાવ સહિત સાક્ષી છે, અને અપ્રમાત્વનો (ભ્રમનો) ગ્રહ તો સાક્ષીથી થતો નથી; કેમ કે ભ્રમનું લક્ષણ દોષજન્યત્વ છે અથવા નિષ્ફળપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે અથવા અધિ-ધાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ એવું છે. દોષ, નિષ્ફળપ્રવૃત્તિ, વિષમ-સત્તા, એ ભ્રમનાં અંગભૂત છે, પણ તે દોષાદિક સાક્ષીનાં વિષય નથી; એટલે સાક્ષીથી અપ્રમાત્વનો ગ્રહ થતો નથી. અપ્રમાત્વનું જ્ઞાન તો, નૈયાયિકની પેઠે, નિષ્ફળપ્રવૃત્તિ દેખીને થાય છે. અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથી થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા થઈ જાય, એટલે દોષ સહિત સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે એનો અર્થ એ છે કે, દોષ સહિત નેત્ર અનુમાનાદિકથી અપ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ જે ભ્રમજ્ઞાન તેની ઉત્પત્તિને જ આ પ્રકરણમાં અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી છે. પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ તો જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથી જ થઈ જાય છે.

૧૭૯ : પરતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ

અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે શુષ્કને કારણ કહ્યો તે સંભવું નથી. પ્રત્યક્ષ સ્થળને વિષે, અધિક અવયવો સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ એ શુષ્ક કહ્યો તે નિરવયવ એવાં રૂપાદિકના પ્રત્યક્ષમાં સંભવે નહિ,

તેમ જ અનુમિતિમાં વ્યાખ્ય જે હેતુ તેનું પ્રત્યક્ષને વિષે જ્ઞાન એ શુષ્ક કહ્યો તે પણ સંભવે નહિ; કેમ કે જ્યાં વહ્નિ સહિત પર્વતને વિષે, ધૂલિપટલને ધૂમ માની, વહ્નિનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઉક્ત શુષ્ક છે નહિ, ને વહ્નિની અનુમિતિ થાય છે, તે પ્રમા છે. માટે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે શુષ્કની જનકતા કહેવી સંભવતી નથી. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે.

જે એમ કહો કે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ માનતાં તો ભ્રમસ્થળે પણ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી હોવાથી પ્રમાજ્ઞાન થવું જોઈએ, તો તેનું આ સમાધાન છે કે, દોષ હોય ત્યાં પ્રમાજ્ઞાન થાય નહિ, એટલે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિનો દોષ પ્રતિબંધક છે, ને કાર્યમાત્રની ઉત્પત્તિને વિષે પ્રતિબંધકભાવને તો હેતુ માનેલો જ છે; એટલે દોષભાવ સહિત જ્ઞાનની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે; અર્થાત્ પ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. આમ છે એટલે પ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત નથી. આ રીતે દોષભાવ સહિત જે જ્ઞાનની ઉત્પાદક નેત્રાદિરૂપ સામગ્રી તેથી પ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ હોવાને લીધે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ સ્વતઃ જ થાય છે.

જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇન્દ્રિયઅનુમાનાદિક છે, જ્ઞાનસામાન્યનું કારણ દોષભાવ નથી, અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે તો દોષભાવને પણ કારણ કહ્યો. એટલે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક કારણજન્ય થવાથી અહીં પણ પરતઃપ્રામાણ્યવાદનો અંગીકાર થઈ ગયો, આવું ચલ્પિ કહી ચકાય છે, તથાપિ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક ભાવની અપેક્ષા હોય તો પરતઃપ્રામાણ્ય થાય, અભાવરૂપ જે દોષભાવ તેની અપેક્ષાથી પરતઃપ્રામાણ્ય થતું નથી. એમ જ જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે, દોષભાવ સહિત સાક્ષીથી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે અને દોષ સહિત ઇન્દ્રિય અનુમાનાદિરૂપ જ્ઞાનોત્પાદક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇન્દ્રિયઅનુમાનાદિક છે, તેનાથી દોષ ભિન્ન (પર) છે, એટલે અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ પરથી થાય છે. ભ્રમ થઈને પ્રવૃત્તિ થતાં ક્ષણો લાભ ન થાય ત્યાં જે અપ્રમાત્વરૂપ અનુમિતિજ્ઞાન થાય તે અનુમાનથી થાય છે; અને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે સાક્ષી તેનાથી અનુમાન ભિન્ન છે માટે અપ્રામાણ્યચક્ર પરતઃ થાય છે. તે અનુમાનનો આકાર આવો છે; આ જલજ્ઞાન અપ્રમા છે, કેમ કે નિષ્ક્રણપ્રવૃત્તિજનક છે, જ્યાં જ્યાં નિષ્ક્રણપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે ત્યાં ત્યાં અપ્રમાત્વ છે; જેમ કે

બીજા બ્રહ્મામાં આ પ્રકારે અપ્રમાત્વનું જ્ઞાન છે. જ્ઞાનની તો ઉત્પત્તિ કાળે જ સાક્ષીથી જ્ઞાનના સ્વરૂપનો પ્રકાશ થાય છે અને જ્ઞાનગત પ્રમાત્વનો પણ સાથે જ પ્રકાશ થાય છે.

૧૮૦ : અખ્યાતિવાદનો પરિહાર

નિશ્ચયજ્ઞાનનો સંશયજ્ઞાન સાથે વિરોધ છે, એટલે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થતાં પ્રમાત્વનો સંદેહ થતો નથી; અર્થાત્ બ્રહ્મત્વસંદેહે કરીને નિષ્કંપપ્રવૃત્તિનો અભાવ થશે, આવું અખ્યાતિવાદીનું કહેવું અસંગત છે. યદ્યપિ પ્રમાત્વનિશ્ચય પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે, બ્રહ્મત્વસંશયનો તે વિરોધી નથી; કેમ કે સમાન વિષયને વિષે સંશય અને નિશ્ચય વિરોધી થઈ શકે છે, અને અહીં તો પ્રમાત્વનિશ્ચય અને બ્રહ્મત્વસંશયના વિષય પ્રમાત્વ અને બ્રહ્મત્વ ભિન્ન છે, એટલે અખ્યાતિવાદી કહે છે તે યોગ્ય છે, તોપણ જે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તે જ જ્ઞાનને વિષે બ્રહ્મત્વનો નિશ્ચય તથા બ્રહ્મત્વનો સંદેહ સંભવતો નથી એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે બ્રહ્મત્વસંશયનો પણ પ્રમાત્વનિશ્ચય વિરોધી થઈ શકે છે. ને વળી વિચાર કરીએ તો પ્રમાત્વસંશય અને બ્રહ્મત્વસંશયનો ભેદ પણ નથી. ઉભય એક જ પદાર્થ છે; કારણ કે ‘આ જ્ઞાન પ્રમા છે કે નહિ’ એવો પ્રમાત્વસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે, નિષેધકોટિ બ્રહ્મત્વ છે; કેમ કે જ્ઞાનમાંથી પ્રમાત્વનો નિષેધ કરતાં બ્રહ્મત્વ જ શેષ રહે છે. એમ જ ‘આ જ્ઞાન બ્રહ્મ છે કે નહિ’ એ બ્રહ્મસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ બ્રહ્મત્વ છે ને નિષેધકોટિ પ્રમાત્વ છે. જ્ઞાનમાંથી બ્રહ્મત્વનો નિષેધ કરીએ તો પ્રમાત્વ જ શેષ રહે છે. આ પ્રકારે ઉભય સંશયોને વિષે બ્રહ્મત્વ પ્રમાત્વ એ ઉભયકોટિ સમાન છે, એટલે પ્રમાત્વસંશય અને બ્રહ્મત્વસંશયનો ભેદ નથી. તથાપિ જેમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે તેને પ્રમાત્વસંશય કહીએ છીએ, જેમાં વિધિકોટિ બ્રહ્મત્વ છે તેને બ્રહ્મત્વસંશય કહીએ છીએ. આ રીતે પ્રમાત્વસંશય તથા બ્રહ્મત્વસંશયનો વિષય સમાન હોવાથી, પ્રમાત્વનિશ્ચય થતાં જેમ પ્રમાત્વસંશય થતો નથી, તેમ બ્રહ્મત્વસંશય પણ સંભવતો નથી. એટલે સિદ્ધાંતમતમાં બ્રહ્મજ્ઞાનને માનતાં પણ નિષ્કંપપ્રવૃત્તિ થઈ શકે છે. અનિર્વચનીયનો નિશ્ચય તે બ્રહ્મનિશ્ચય છે.

૧૮૧ : બ્રાંતિજ્ઞાન અને વૃત્તિભેદ

આ રીતે સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદે કરી બ્રમજ્ઞાન બે પ્રકાર-
નું છે. તર્કજ્ઞાન બ્રમનિશ્ચયને વિષે અંતર્ભૂત છે; કેમ કે વ્યાખ્યાના
આરોપથી વ્યાપકનો આરોપ તે તર્ક છે. જેમ કે ‘જો વહ્નિ ન હોય
તો ધૂમ પણ ન હોય’ એવું જ્ઞાન ધૂમવહ્નિ સહિત દેશને વિષે થાય
તે તર્ક છે. એ રથાને વહ્નિનો અભાવ તે વ્યાખ્યા છે, ધૂમનો અભાવ
વ્યાપક છે અને વહ્નિના અભાવના આરોપથી ધૂમના અભાવનો આરોપ
થાય છે. વહ્નિ અને ધૂમ હોય છતાં વહ્નિના અભાવનું તથા ધૂમના
અભાવનું જ્ઞાન છે એટલે તે બ્રમ છે. બાધ છતાં બ્રમ થાય તે આરોપ
કહેવાય. અહીં ધૂમ અને વહ્નિનો સહભાવ છે એટલે તેના અભાવનો
બાધ છે. વહ્નિ ધૂમ છતાં પણ પુરુષની ઇચ્છાથી, વહ્નિના અભાવનું
તથા ધૂમના અભાવનું બ્રમજ્ઞાન થાય છે જે આરોપ કહેવાય છે. આમ
આરોપસ્વરૂપ જે તર્ક તે પણ બ્રમને વિષે અંતર્ભૂત છે, તેનાથી
લિપ્ત નથી.

વૃત્તિના આ પ્રકારે જે પ્રસિદ્ધ ભેદ છે તે સર્વ કહેવાયા; અર્વાતર-
ભેદ તો અતંત છે.

ઇતિ વૃત્તિભેદસ્વત પ્રમાણવાદિનિરૂપણ નામ સપ્તમ પ્રકારા સમાપ્ત

જીવેશ્વરસ્વરૂપ-વૃત્તિપ્રયોજન- ઠહિપતનિવૃત્તિ-નિરૂપણ

૧૮૨ : વૃત્તિપ્રયોજન

સસમ પ્રકાશને વિષે વૃત્તિનું સ્વરૂપ કહ્યું. વૃત્તિનું પ્રયોજન કહેવાને અર્થે અષ્ટમ પ્રકાશનો આરંભ છે. વૃત્તિનું મુખ્ય પ્રયોજન અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ છે. ઘટાદિક અનાત્માકારવૃત્તિથી ઘટાદિક અવશિષ્ટચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અખંડ બ્રહ્માકારવૃત્તિથી નિરવશિષ્ટચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે.

૧૮૩ : અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય

વાચસ્પતિના મતમાં, વૃત્તિથી નાશ કરવાનું જે અજ્ઞાન તેનો આશ્રય જીવ છે ને વિષય બ્રહ્મ છે. વિવરણકાશદિકના મતમાં અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય શુદ્ધ ચેતન છે. જેમ જ્ઞાનકૃત જે ઘટાદિકનો પ્રકાશ તેને જ્ઞાનની વિષયતા ઠહીએ છીએ, તેમ અજ્ઞાનકૃત જે સ્વરૂપનું આચ્છાદન તેને અજ્ઞાનની વિષયતા ઠહીએ છીએ. જીવભાવ ઈશભાવ અજ્ઞાનાધીન છે, એટલે અજ્ઞાનકૃત જીવ અજ્ઞાનનો આશ્રય સંભાળે નહિ. એ વાત સમજાવવાને પ્રથમ જીવ અને ઈશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ.

૧૮૪ : અજ્ઞાનનિરૂપણ

જીવઈશ્વરના નિરૂપણને વિષે ઉપયોગી એવું અજ્ઞાનનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. અજ્ઞાન, અવિદ્યા, પ્રકૃતિ, માયા, શક્તિ, એ સર્વ નામ એક જ પદાર્થનાં છે. માયા અને અવિદ્યાનો ભેદ માનવાનો જે વાદ તે એકદેશીનો છે. નૈયાયિકાદિ જ્ઞાનાભાવને જ અજ્ઞાન કહે છે. સિદ્ધાંત મતમાં તો આવરણ વિદ્યેષ શક્તિવાળો અનાદિભાવરૂપ અજ્ઞાન પદાર્થ છે. વિદ્યાથી તેનો નાશ થઈ શકે છે માટે તેને અવિદ્યા કહે છે. પ્રપચનું ઉપાદાન હોવાથી તેને પ્રકૃતિ કહે છે. દુર્ઘટને પશુ કરી બતાવે છે માટે તેને માયા કહે છે. સ્વતાંત્ર નથી માટે તેને શક્તિ કહે છે.

૧૮૫ : અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ માનવામાં શંકા

અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ કહેવું સંભવતું નથી. અદ્વૈતચેત્તોનો સ્વેચ્છ એવો છે કે, ચેતનથી ભિન્ન કે અભિન્ન અજ્ઞાન છે એમ કહીએ તો તેમાંનો એકે પક્ષ સંભવતો નથી; કેમ કે નેહ જ્ઞાનાસ્તિ કિંચન (અત્ર જરા પણ નાનાત્વ નથી) ઇત્યાદિ શ્રુતિવચનોથી ચેતન કરતાં ભિન્નનો નિષેધ જણાય છે; તેમ જડ અને ચેતનનો અલેહ પણ સંભવતો નથી; તેમ જ ભિન્નત્વ અને અભિન્નત્વ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે એટલે ચેતનથી ભિન્નાભિન્ન અજ્ઞાનને કહેવું તે પણ સંભવે નહિ, તેમ જ અદ્વૈતપ્રતિપાદક શ્રુતિઓનો વિરોધ થવાના ભયથી અજ્ઞાનને સત્સ્વરૂપ (ભાવરૂપ) કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. પ્રપંચની કારણતાનો અસંભવ થઈ જાય માટે અજ્ઞાનને અસત્સ્વરૂપ તુચ્છ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ, તેમ જ પરસ્પર વિરોધી ધર્મ એકને વિષે સંભવે નહિ એટલે સત્-અસત્ ઉભયરૂપ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ; એમ જ અજ્ઞાનને અવયવ સહિત માનીએ તો તે પણ સંભવતું નથી. ન્યાયવાળા દ્રવ્યારંભક ઉપાદાનને અવયવ કહે છે. સાંખ્યવાળા દ્રવ્યરૂપ પરિણામવાળા ઉપાદાનને અવયવ કહે છે. ઉપાદાનને અવયવ કહીએ તો શબ્દનું ઉપાદાન જે આકાશ તે પણ શબ્દને અવયવ થઈ જશે, તેમ જ પોતપોતાનાં શુષુકિયાનાં ઉપાદાન કારણ ઘટાદિક તે પણ રૂપાદિક શુષુના તેમ ચલનાદિક ક્રિયાના અવયવ થશે. આમ છે એટલે દ્રવ્યના ઉપાદાન કારણને જ અવયવ કહેવાય છે, અન્યના ઉપાદાન કારણને અવયવ કહેવાય નહિ. જે અવયવથી ઊપજે તે અવયવ સહિત અથવા સાવયવ કહેવાય. ત્યારે અવિદ્યા જો દ્રવ્ય હોય તો તેને સાવયવતા સંભવે, પણ અવિદ્યાને વિષે દ્રવ્ય-દ્રવ્યત્વ સંભવતું નથી. દ્રવ્ય છે તે નિત્ય-અનિત્યભેદે કરીને જો પ્રકારનું છે. જો અવિદ્યાને નિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો સાવયવતા કહેવી અયોગ્ય છે, તેમ જ જ્ઞાનથી અવિદ્યાનો નાશ પણ થવો જોઈએ નહિ. અનિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો તેના અવયવો પણ આત્માથી ભિન્ન હોવાને લીધે અનિત્ય જ થશે ને અવયવનો અવયવી અનિત્ય કારણ થવાથી અનવરથા થશે. જો અંત્ય અવયવને પરમાણુની પેઠે નિત્ય માનીએ તો અદ્વૈતપ્રતિપાદક શ્રુતિવચનોનો વિરોધ આવશે. ન્યાય તથા સાંખ્યમાં નિત્યપરમાણુ અને નિત્યપ્રધાનનો જે સ્વીકાર છે તે શ્રુતિવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે અજ્ઞાનને દ્રવ્યત્વ જ સંભવતું નથી ત્યાં સાવયવત્વ તો સંભવે જ

ક્યાંથી ? તેમ જ ઉપાદાનતાનો પણ અજ્ઞાનમાં સંભવ નથી, એટલે અજ્ઞાન નિરવયવ છે એ કથન પણ સંભવતું નથી. સાવયવજ્ઞ ઉપાદાન કારણ થઈ શકે છે. ન્યાયમતમાં શબ્દનું ઉપાદાન કારણ આકાશ નિરવયવ માનેલું છે, તે પણ તસ્માદ્વા દત્તસ્માદાત્મન આકાશઃ સમૂતઃ (તે આ આત્માથી આકાશ થયું) એ શ્રુતિથી વિરુદ્ધ છે. એમ જ દ્રવ્યબુદ્ધિનું ઉપાદાનકારણ પરમાણુ નિરવયવ માન્યું છે, તે પણ નિરવયવ એવા પરમાણુને સયોગ આદિના અસંભવરૂપ દોષે કરીને, સૂત્રકારે શારીરક-શાસ્ત્રના દ્વિતીય અધ્યાયના દ્વિતીય પાઠમાં, ખડેલું છે; એટલે પ્રપંચના ઉપાદાનકારણરૂપ અજ્ઞાનને નિરવયતા સંભવે નહિ—અને અજ્ઞાનને પ્રપંચની ઉપાદાનતા ‘માયાં તુ પ્રકૃતિં વિદ્યાત્’ (માયાને પ્રકૃતિ જાણવી) એ શ્રુતિથી પ્રસિદ્ધ છે. માયા અને અજ્ઞાન એક જ છે. આ રીતે અજ્ઞાનને વિષે નિરવયવતા કે સાવયવતા સંભવતી નથી; તેમ જ પરસ્પર વિરુદ્ધ એવી ઉભયરૂપતા પણ સંભવતી નથી. આમ કોઈ પણ ધર્મે કરીને તેનું નિરૂપણ અશક્ય હોવાથી અજ્ઞાનને અનિર્વચનીય કહ્યું છે. આવો લેખ ઘણા ગ્રંથોમાં છે. એટલે અનિર્વચનીય અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવતી નથી. ભાવરૂપતા કહેવાથી સત્રૂપતા સિદ્ધ થાય છે, ને સત્રૂપતાનો તો નિષેધ કરેલો છે.

૧૮૬ : એ શંકાનું સમાધાન

જેમ સત્થી વિલક્ષણ અજ્ઞાન છે, તેમ અસત્થી પણ વિલક્ષણ છે, એટલે અબાધ્યરૂપ સત્ત્વ તો અજ્ઞાનને વિષે સંભવતું નથી; પરંતુ તુચ્છરૂપ અસત્થી વિલક્ષણ હોવારૂપ સત્ત્વનો અજ્ઞાનને વિષે અંગીકાર છે, એટલે સત્-અસત્થી ‘વિલક્ષણ એવું’ અનિર્વચનીય અજ્ઞાન છે. જે સર્વથા વચનથી જ અગોચર હોય તેને અનિર્વચનીય કહેતા નથી, પણ પારમાર્થિક સત્સ્વરૂપ બ્રહ્મથી વિલક્ષણ અને સર્વથા સત્તારૂપિ-શૂન્ય જે શશશૃંગાદિક અસત્ તેનાથી વિલક્ષણ એવો અનિર્વચનીય શબ્દનો પારિભાષિક અર્થ છે. આમ હોવાથી અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવે છે. નૈયાયિકાદિકોના મતમાં જેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય જે જ્ઞાનાભાવ તે રૂપ અજ્ઞાન છે, તેવો અર્થ અદ્વિત ગ્રંથોમાં નથી. પરંતુ જ્ઞાનબાધ્ય રત્નજ્વલસર્પાદિક જેમ વિધિમુખપ્રતીતિના વિષય છે, તેમ જ્ઞાનથી નિવર્ત્ય વિધિમુખપ્રતીતિગોચર અજ્ઞાન છે. અજ્ઞાન શબ્દમાં ‘અ’-કારનો ‘વિરોધી’ એવો અર્થ છે એમ પ્રથમે કહેલું

છે, એટલે અજ્ઞાનને વિષે ભાવરૂપતાનું કથન સંભવે છે, તેમ જ પ્રાચીન આચાર્ય વિવરણકારાદિકોએ, અત્યંત ઉદ્ઘોષ કરી, પ્રકાશ-વિરોધી અંધકારને ભાવરૂપ પ્રતિપાદન કર્યું છે, તથા જ્ઞાનવિરોધી અજ્ઞાનની પણ ભાવરૂપતા પ્રતિપાદન કરી છે. આ રીતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે. ઉત્પત્તિરહિત હોવાથી અનાદિ છે. ઘટની પેઠે અવયવ સહિત હોવા-રૂપ સાવયવ નથી, તથાપિ અંધકારની પેઠે સાંશ (અંશ સહિત) છે.

૧૮૭ : જીવેશ્વરવિચાર

શુદ્ધ ચેતનાશ્રિત મૂળ પ્રકૃતિને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે. આવરણ શક્તિ સહિત જે મૂળ પ્રકૃતિના અંશે તેમને અવિદ્યા કહે છે. અવિદ્યારૂપ જે અનંત અંશે તેમને વિષે ચેતનનાં જે અનંત પ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે. તત્ત્વવિવેક ગ્રંથોમાં જીવ ઈશ્વરનું નિરૂપણ આ પ્રમાણે છે : જગતની મૂળમૂત પ્રકૃતિનાં બે રૂપ કલ્પ્યાં છે, ને એટલા જ માટે મૂળ પ્રકૃતિને પ્રસંગે શ્રુતિ પણ કહે છે કે ‘માયા અને અવિદ્યા સ્વયમેવ થાય છે (માયા આવિદ્યા ચ સ્વયમેવ ભવતિ). ‘સ્વયમેવ’ એટલે જગતની મૂળ પ્રકૃતિ પોતે જ પોતાની મેળે માયા-રૂપ અને અવિદ્યારૂપ થાય છે. શુદ્ધસત્ત્વપ્રધાન તે માયા છે, મલિન-સત્ત્વપ્રધાન તે અવિદ્યા છે. રજોશુણ્ણ તમોશુણ્ણી જેનો અભિભવ થયો છે એવા સત્ત્વને મલિન સત્ત્વ કહે છે-જેનાથી રજોશુણ્ણ તમોશુણ્ણ અભિ-ભવ પામી ગયા હોય તેને શુદ્ધસત્ત્વ કહે છે. જેનો જેનાથી તિરસ્કાર થઈ શકે તે તેનાથી અભિભવ પામેલું કહેવાય. ઉક્તરૂપ જે માયા તેને વિષે જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે અને અવિદ્યામાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેનો સત્ત્વશુણ્ણ શુદ્ધ હોવાથી ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે, જીવની ઉપાધિ જે અવિદ્યા તેનો સત્ત્વશુણ્ણ મલિન હોવાથી જીવ અજ્ઞ છે. કેઈ અંધકાર વીજી રીતે જાણુ કહે છે. ઉક્ત શ્રુતિને વિષે પ્રકૃતિ બે રૂપવાળી કહે છે, તેમાં હેતુ એ છે કે, વિદ્યેષ-શક્તિની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને માયા કહે છે અને આવરણશક્તિ-ની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને અવિદ્યા કહે છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેને વિષે આવરણશક્તિ નથી એટલે માયાને વિષે જે પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે તેને અસર્વજ્ઞતા નથી, આવરણશક્તિવાળી અવિદ્યાને વિષે જે પ્રતિબિંબ જીવ છે તેને અસર્વજ્ઞતા છે. સંક્ષેપશારીરિકનો મત એમ છે કે, જીવની ઉપાધિ કાર્ય છે ને ઈશ્વરની ઉપાધિ કારણ છે, એવું

શ્રુતિને વિષે કહેલું છે; એટલે માયામાં જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અંતઃકરણમાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. આ સર્વ પ્રસંગમાં ‘પ્રતિબિંબ’ને જીવ અથવા ઈશ્વર કહીએ છીએ ત્યાં કેવળ પ્રતિબિંબને જીવતા કે ઈશ્વરતા ઇષ્ટ નથી, પણ પ્રતિબિંબત્વવિશિષ્ટ ચેતનને જીવતા ઈશ્વરતા જાણવાની છે, કેમ કે કેવલ પ્રતિબિંબને જીવતા ઈશ્વરતા હોય તો જીવવાચક તેમ ઈશ્વરવાચક પદને વિષે ભાગત્યાગલક્ષણ બને નહિ. પરમાર્થ તો એ છે કે, પૂર્વ ઉક્ત ચારે વાદને વિષે બિંબપ્રતિબિંબનો અલેક્ષવાદ છે. એ વાદમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, પણ શ્રીવા ઉપર રહેલા મુખને વિષે જે પ્રતિબિંબત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તે પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થાય છે, એટલે પ્રતિબિંબધર્મ તો મિથ્યા છે, પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, એ વાત આગળ સ્પષ્ટ કરાશે.

૧૮૮ : મુક્ત જીવનો પ્રજ્ઞાથી અલેક્ષ

ઉક્ત ચારે પક્ષોને વિષે જીવ ઈશ્વર ઉભયને પ્રતિબિંબ માન્યા છે એટલે મુક્ત જીવને પ્રાપ્ય તો શુદ્ધ પ્રજ્ઞ છે, ઈશ્વર નહિ. કારણ કે એક ઉપાધિનો વિનાશ થાય ત્યારે તે ઉપાધિના પ્રતિબિંબનો બીજા પ્રતિબિંબથી અલેક્ષ થાય નહિ, પણ ચોતાનું જે બિંબ તેની સાથે અલેક્ષ થઈ શકે. ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે જીવરૂપ પ્રતિબિંબની ઉપાધિનો નાશ થતાં પ્રતિબિંબરૂપ જે ઈશ્વર તેની સાથે જીવરૂપ પ્રતિબિંબનો અલેક્ષ સંભવે નહિ, કેવળ બિંબમૂલ જે શુદ્ધપ્રજ્ઞ તેની સાથે જ અલેક્ષ થાય.

૧૮૯ : ષડ્ અનાદિ તથા વિવિધ ચેતન

આ રીતે ઉક્ત પક્ષોમાં જીવ, ઈશ, શુદ્ધપ્રજ્ઞ એ ત્રણ ભેદ કરીને ત્રિવિધ ચેતનનો અંગીકાર છે, એટલા જ માટે વાર્તિકને વિષે છ પદાર્થને અનાદિ કહ્યા છે. શુદ્ધચેતન, ઈશ્વરચેતન, જીવચેતન, અવિદ્યા, અવિદ્યા અને ચેતનનો સંબંધ, અને એ પાંચેનો પરસ્પર ભેદ. એ છ પદાર્થ ઉત્પત્તિશૂન્ય હોવાથી અનાદિ છે—એમાં ચેતનના ત્રણ જ ભેદ કહ્યા છે.

૧૯૦ : વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કરેલા ચેતનના ચાર ભેદ

ચિત્રદીપને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચેતનના ચાર ભેદ કહ્યા છે. જેમ ઘટાકાશ, મહાકાશ, જલાકાશ, મેઘાકાશ એવા ભેદથી આકાશના ચાર ભેદ છે. ઘટત્વથી અવિચ્છન્ન આકાશને ઘટાકાશ કહે છે, નિરવચ્છન્ન આકાશને મહાકાશ કહે છે, ઘટજલને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને જલાકાશ કહે છે અને મેઘમાં રહેલા જલના સૂક્ષ્મ કણોને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને મેઘાકાશ કહે છે, તેમ ચેતન પણ કૂટસ્થ, બ્રહ્મ, જીવ, ઈશ્વર એવા ભેદ કરીને ચાર પ્રકારનું છે. સ્થૂલ સૂક્ષ્મ શરીરના અધિષ્ઠાનચેતનને કૂટસ્થ કહે છે. નિરવચ્છન્ન ચેતનને બ્રહ્મ કહે છે. શરીરરૂપી ઘટને વિષે બુદ્ધિસ્વરૂપજલમાં ચેતનનું પ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે. માયારૂપ અંધકારસ્થ જે જલકણ સમાન બુદ્ધિવાસના તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં બુદ્ધિની જે સૂક્ષ્મ અવસ્થા તેને વાસના કહે છે. કેવલ બુદ્ધિવાસનાને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહીએ તો બુદ્ધિવાસના અનંત હોવાથી, ઈશ્વર પણ અનંત થવા જોઈએ; માટે એ આપત્તિનો પરિહાર કરવા બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. આ રીતે વિજ્ઞાનમયકોશ જીવ છે. બીજા તરફ અવસ્થાને વિષે જે સ્થૂલ અંતઃકરણ તેને વિજ્ઞાન કહે છે. તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને વિજ્ઞાનમય કહે છે. કર્તા, હોક્તા, સ્થૂલ, દુર્બલ, કાણુ, બધિર ઇત્યાદિ હું છું એ રીતના વિશેષ વિજ્ઞાનવાળો જીવ છે. અને સુષુપ્તિ અવસ્થાને વિષે બુદ્ધિવાસના સહિત અજ્ઞાનરૂપ આનંદમયકોશ તે ઈશ્વર છે. આનંદમયકોશની ઈશ્વરતા માંડુક્યોપનિષદમાં પ્રસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે ચિત્રદીપમાં ચેતનના ચાર ભેદ કહેલા છે.

૧૯૧ : બિંબ, પ્રતિબિંબ અને આભાસ

વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા છે; પૂર્વોક્ત પક્ષોમાં તો બિંબ અને પ્રતિબિંબનો અભેદ હોવાથી પ્રતિબિંબ સત્ય છે. એકના એક જ પદાર્થને વિષે ઉપાધિના સન્નિધાનથી બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વ બ્રમ થાય છે. બિંબનું સ્વરૂપ જ પ્રતિબિંબ છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં તો દર્પણાદિકને વિષે બિંબના સન્નિધાનને લીધે અનિર્વચનીય એવા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે જીવ-ઈશ્વરનું સ્વરૂપ મિથ્યા છે.

૧૯૨ : આભાસવાદાનુસાર જીવબ્રહ્માભેદવાક્ય

જીવનો બ્રહ્મ સાથે અભેદ પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યોને વિષે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે, અભેદસામાનાધિકરણ્ય નથી. પુરુષને વિષે સ્થાણુનો ભ્રમ થઈ, પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે ‘આ સ્થાણુ પુરુષ છે’ એ પ્રકારે સ્થાણુ અને પુરુષનો અભેદ કહીએ છીએ ત્યાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે અથવા સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. અધિકરણથી અભાવ પૃથક્ છે તે મતમાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. કલ્પિતનો અભાવ અધિ-ધાનરૂપ છે એ મતમાં સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. એ જ રીતે અયમાત્મા બ્રહ્મ એ વાક્યમાંના ‘અયં’ શબ્દનો અર્થ જીવ છે. એ વાક્યનો અર્થ જીવના અભાવવાળું બ્રહ્મ એવો છે; અર્થાત્ જીવનો અભાવ બ્રહ્મ એવો અર્થ છે. અભાવને જ બાધ કહી-એ છીએ. ઉક્ત રીતે જ્યાં કલ્પિત પદાર્થનો સત્યઅધિધાનથી અભેદ કહેવાય ત્યાં બાધસામાનાધિકરણ્ય જ વિવક્ષિત છે.

૧૯૩ : કૂટસ્થ અને બ્રહ્મના અભેદમાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય

જ્યાં કૂટસ્થનો બ્રહ્મથી અભેદ કહેવાય ત્યાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. જેમ કે જલાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં જલાકાશનું મહાકાશ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે અને ઘટાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં ઘટાકાશનું મહાકાશ સાથે અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. તેમ આ યજ્ઞ વ્યવસ્થા જાણવી. આ પાછલા સામાનાધિકરણ્યને જ મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય કહે છે. આ પ્રકારે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ જીવનું બ્રહ્મ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય લખ્યું છે.

૧૯૪ : વિવરણુકાર

‘વિવરણુ’ નામે ગ્રંથમાં ‘અહં બ્રહ્માસ્મિ’ એ વાક્યને વિષે ‘અહં’-શબ્દવાચ્ય જે જીવ તેનું બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય લખ્યું છે, અને મહાવાક્યોને વિષે બાધસામાનાધિકરણ્યનું ખંડન બતાવ્યું છે. તેનું સમાધાન વિદ્યારણ્યસ્વામીએ આ પ્રકારે કર્યું છે. બુદ્ધિસ્થ ચિદાભાસ અને કૂટસ્થ તેનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, કેમ કે ચિદાભાસ-

વિશિષ્ટ બુદ્ધિનું અધિધાન કૂટસ્થ છે; અહંપ્રતીતિનો વિષય ચિદાભાસ-
વિશિષ્ટ બુદ્ધિ છે, અને સ્વયંપ્રતીતિનો વિષય કૂટસ્થ છે. ‘અહં સ્વયં
જાનામિ’ (હું પોતે મને જાણું છું), ‘ત્વં સ્વયં જાનાસિ’ (તું
પોતે પોતાને જાણે છે), ‘સ સ્વયં જાનાતિ’ (તે પોતે પોતાને જાણે
છે), એ પ્રકારે સર્વ પ્રતીતિમાં ‘સ્વયં’-શબ્દનો અર્થ અનુગત છે,
અને ‘અહં’, ‘ત્વં’ આદિ શબ્દનો અર્થ વ્યભિચારી છે. ‘સ્વયં’
-શબ્દનો જે અર્થ તે જ કૂટસ્થ, અને તે સર્વત્ર અનુગત હોવાથી,
અધિધાન છે; અને ‘અહં’-‘ત્વં’-આદિ શબ્દનો અર્થ ચિદાભાસ-
વિશિષ્ટ બુદ્ધિરૂપ જીવ તે વ્યભિચારી હોવાથી અધ્યસ્ત છે; અર્થાત્
કૂટસ્થને વિષે જીવનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે, અને જીવને વિષે કૂટસ્થનો
સંજ્ઞાધ્યાસ છે. આમ કૂટસ્થ અને જીવનો અન્યોન્યાધ્યાસ હોવાથી,
તેમનો પરસ્પર વિવેક થતો નથી, એટલે બ્રહ્મ સાથે કૂટસ્થનું જે
મુખ્ય સામાનાધિકરણ તેનો જીવને વિષે વ્યવહાર થઈ જાય છે. તેમ
જીવને વિષે કૂટસ્થ ધર્મના આરોપ વિના, મિથ્યા એવા જીવનું સત્ય
બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ સંભવે પણ નહિ. એટલે સ્વ (જીવ-
નો) આશ્રય જે અંતઃકરણ તેનું અધિધાન જે કૂટસ્થ તેના ધર્મની
વિવક્ષાએ કરીને જીવનું બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ કહ્યું છે. આ
પ્રકારે ચિત્રદીપને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ વિવરણકારના વચનથી અવિ-
રોધ કરી બતાવ્યો છે.

૧૯૫ : એ સમાધાનનું તાત્પર્ય

પરંતુ વિવરણશ્રવણે પૂર્વોક્તર વિચારતાં આ પ્રકાર સંભવતો નથી;
કારણ કે વિવરણમાં તો જિંબના સ્વરૂપને જ પ્રતિબિંબ માન્યું છે,
એટલે તેના મતમાં પ્રતિબિંબરૂપ જીવત્વ તો મિથ્યા છે, પ્રતિબિંબ-
રૂપ જીવનું સ્વરૂપ મિથ્યા નથી, તેનું સ્વરૂપ સત્ય છે; એટલે જીવનું
બ્રહ્મ સાથે મુખ્ય સામાનાધિકરણ સંભવે છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીએ વિવ-
રણશ્રવણનો જે ઉક્ત અભિપ્રાય કહ્યો તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહ્યો છે. પ્રતિ-
બિંબનું મિથ્યા માન્યા છતાં પણ જીવને વિષે કૂટસ્થત્વની વિવક્ષાથી,
મહાવાક્યોમાં, વિવરણોક્ત મુખ્ય સામાનાધિકરણ સંભવે છે; એટલે
‘મુખ્ય સામાનાધિકરણની અનુપપત્તિ છે માટે પ્રતિબિંબનું સત્યત્વ
અંગીકાર કરવા યોગ્ય નથી’ એવા પ્રૌઢિવાદને લઈ, વિદ્યારણ્ય-
સ્વામીએ વિવરણનો અભિપ્રાય ઉક્ત રીતે લખ્યો છે, પણ વિવરણનો

એવો અભિપ્રાય છે નહિ. પ્રૌઢિ એટલે ઉત્કર્ષ કરીને જે વાદ કરવો તેને પ્રૌઢિવાદ કહે છે; પ્રતિબિંબને મિથ્યાત્વ માનતાં પણ મહાવાક્યો-માં મુખ્ય સમાનાધિકરણ્ય પણ કહી શકાય એમ પોતાનો ઉત્કર્ષ જણાવવાને એ અભિપ્રાય કહેલો છે.

૧૮૬ : વિધારણ્ય ચેતનના ચાર ભેદ

આ પ્રકારે અંતઃકરણને વિષે જે આભાસ તે જીવ છે; તે વિજ્ઞાન-મય કૌશર્ય છે. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે આભાસ તે ઈશ્વર છે; તે આનંદમય કૌશર્ય છે. ઉગચતુર્થ સ્વરૂપ મિથ્યા છે. કૂટસ્થ અને જીવનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, તેમ બ્રહ્મચેતન અને ઈશ્વરનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, એટલે જીવને વિષે કૂટસ્થધર્મોનો આરોપ કરીને કોઈ કોઈ સ્થળે જીવની પારમાર્થિક બ્રહ્મતા કહી છે; તેમ જ ઈશ્વરને વિષે આધ્યાત્મિક બ્રહ્મત્વની વિવક્ષાથી ઈશ્વરના વેદાંતવેદાત્માદિક ધર્મ કહેવાયા છે. આમ હોવાથી ચેતનના ચાર ભેદ છે એવી પ્રક્રિયા ચિત્રદીપમાં બતાવી છે; પરંતુ-

૧૮૭ : બુદ્ધિવાસનામાં પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એનું ખંડન

બુદ્ધિવાસનાને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી; તેમ જ આનંદમય કૌશર્યને ઈશ્વરતા કહેવી તે પણ સંભવતું નથી. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વર કહે તેને 'પૂછવું' નેઈએ કે ઈશ્વરભાવની ઉપાધિ કેવલ અજ્ઞાન છે કે વાસના સહિત અજ્ઞાન છે, અથવા કેવલ વાસના છે? જે પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારે તો બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ કહેવા સાથે વિરોધ આવશે. દ્વિતીય પક્ષ સ્વીકારે તો કેવલ અજ્ઞાનને જ ઈશ્વરભાવની ઉપાધિ માનવી નેઈએ, બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનવું એ નિષ્ફળ છે. વિધારણ્યસ્વામીનો કોઈ ભક્ત એમ કહે કે કેવલ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનતાં ઈશ્વરને વિષે સર્વસતતા સિદ્ધ થશે નહિ, માટે સર્વસતતા પ્રાપ્ત કરવાને અર્થે બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનનું વિશેષણ માની છે. આ કથન પણ અસંગત છે, કેમ કે અજ્ઞાનસ્થ સત્ત્વાંશની સર્વગોચર વૃત્તિથી જ સર્વસતતાનો તાલ થાય છે, ત્યાં બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી નિષ્ફળ છે. અને

વળી અજ્ઞાનસ્થ સત્ત્વાંશની વૃત્તિથી જ સર્વજ્ઞતા સંભવે, બુદ્ધિવાસનાથી સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ થાય નહિ; કારણ કે એક એક બુદ્ધિવાસનાને નિખિલપદાર્થગોચરતા સંભવે નહિ; સર્વજ્ઞતાના લાભના અર્થે તે સકલ વાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી જોઈએ, પણ પ્રલયકાલ વિના કોઈ અન્ય એક કાલે સર્વ વાસનાનો સફળાવ થઈ શકે નહિ; એટલે સર્વજ્ઞતાની સિદ્ધિ વાસનાથી થતી નથી. આ પ્રકારે બુદ્ધિવાસના સહિત અજ્ઞાન ઈશ્વરની ઉપાધિ છે એ દ્વિતીય પક્ષ પણ સંભવતો નથી. જો કેવળ વાસનાને ઈશ્વરની ઉપાધિ કહો તો એ તૃતીય પક્ષમાં પણ પૂછવાનું કે, એક એક વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અથવા સકલ વાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે? જો પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો જીવ જીવની વાસના અનંત હોવાથી, તે તે વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ જે ઈશ્વર તે પણ અનંત થઈ જશે; અને એક એક વાસનાની અલ્પગોચરતા હોવાથી તે તે વાસનામાં પ્રતિબિંબરૂપ અનંત ઈશ્વર પણ અલ્પજ જ થશે. ત્યારે સર્વ વાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ માનો તો સર્વવાસના પ્રલયકાળ વિના કોઈ એક કાળે સાથે સંભવતી નથી; તેમ અનેક ઉપાધિને વિષે અનેક પ્રતિબિંબ જ થાય, એટલે સર્વ વાસનામાં એક પ્રતિબિંબ એ વાત પણ સંભવતી નથી. આ પ્રકારે વિચારતાં કેવળ અજ્ઞાન જ ઈશ્વરની ઉપાધિ છે. વિદ્યારણ્ય સ્વામીએ ચિત્રદ્વીપમાં વાસનાને અનુસરવાની પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ કરેલી છે.

૧૯૮ : આનંદમયકોશની ઈશ્વરતાનું ખંડન સર્વજ્ઞતા

આનંદમય કોશની ઈશ્વરતા પણ અસંગત છે; કારણ કે જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે સ્થૂલાવસ્થાવિશિષ્ટ પ્રતિબિંબ સહિત અંતઃકરણને વિજ્ઞાનમય કહે છે; વિજ્ઞાનમય જીવ જ સુષુપ્તિકાળને વિષે સૂક્ષ્મરૂપે વિલીન થયો હોઈ આનંદમય કહેવાય છે. એ આનંદમયને ઈશ્વર કહીએ તો, જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે, અંતઃકરણની વિલીન અવસ્થારૂપ જે આનંદમય તેનો અભાવ હોવાથી ઈશ્વરનો પણ અભાવ થવો જોઈશે; અનંત પુરુષોની સુષુપ્તિના સમયમાં અનંત ઈશ્વર થવા જોઈશે. સર્વ અંશકારોએ પાંચ કોશ જીવના કહ્યા છે, તેમ પંચકોશવિવેકને પ્રસંગે વિદ્યારણ્ય સ્વામીએ પોતે પણ જીવના પંચકોશ કહ્યા છે, ત્યારે આનંદમયને ઈશ્વરતા માનવાથી તો આ સર્વ વચનો અસંગત થઈ જશે; એટલે આનંદમયને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી.

૧૯૯ : માંડુકયોગત આનંદમયની સર્વજ્ઞતા

માંડુકયોપનિષદમાં આનંદમયને સર્વજ્ઞતા, સર્વેશ્વરતા કહ્યાં છે તેટલાથી પણ આનંદમયની ઈશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી, કારણ કે માંડુક્ય-ને વિષે અર્થ આ પ્રકારનો છે. વિશ્વ, તેજસ, પ્રાણ એવા ભેદે કરી જીવના ત્રણ સ્વરૂપ છે; તેમ વિરાટ હિરણ્યગર્ભ, અન્યાકૃત ભેદે કરીને ઈશ્વરના ત્રણ ત્રણ ભેદ છે. હિરણ્યગર્ભની જીવતા સર્વ ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધ છે, તથા હિરણ્યગર્ભરૂપની પ્રાપ્તિનો હેતુ ઉપાસના પણ ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધ છે અને ઉપનિષદે કહેલી ઉપાસના કરનાર જીવ જ કલ્પાંતરને વિષે હિરણ્યગર્ભ પદવીને પ્રાપ્ત કરે છે. વળી એ જ રીતે વિરાટ ભાવની પ્રાપ્તિની ઉપાસનાથી કલ્પાંતરને વિષે જીવને જ વિરાટરૂપની પ્રાપ્તિ થાય છે, હિરણ્યગર્ભના ઐશ્વર્યથી વિરાટનું ઐશ્વર્ય ન્યૂન છે, ઈશ્વરનું ઐશ્વર્ય સર્વથી ઉત્કૃષ્ટ છે, એટલે ઈશ્વરને વિષે અપકૃષ્ટ ઐશ્વર્ય સંભવતું નથી; તેમ જ હિરણ્યગર્ભનો પુત્ર વિરાટ થાય છે તેને હુધાપિપામ્યાની જાધા થાય છે, એ આદિ વાર્તા પુરાણમાં પ્રસિદ્ધ છે; જેથી સિદ્ધ થાય છે કે, હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટને ઈશ્વરતા કહેવી સંભવતી નથી; પરંતુ સત્ય લોકવાર્તા અને સૂક્ષ્મ સમજિતો અભિમાની મુળભોક્તા હિરણ્યગર્ભજીવ છે, સ્થૂળસમજિતો અભિમાની વિરાટ જીવ છે. સૂક્ષ્મ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો પણ હિરણ્યગર્ભ શબ્દનો અર્થ છે, તેમ સ્થૂળ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો વિરાટ શબ્દનો અર્થ છે. એતદપ્રતિજ્ઞાનગર્ભ અજ્ઞાનરૂપી અન્યાકૃત તે જ ત્યારે સૂક્ષ્મસૂષ્કાલને વિષે તે સૂષ્કનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે હિરણ્યગર્ભમત્તા પામે છે, સ્થૂળસૂષ્કાલને વિષે છે સૂષ્કનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે વિરાટ સંજ્ઞા પામે છે. આ પ્રકારે જીવ તથા ઈશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ શબ્દની પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્થૂળ સૂક્ષ્મના અભિમાની જીવને વિષે તે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ શબ્દની શક્તિવૃત્તિ છે, અને દ્વિવિધ પ્રપંચના પ્રેરક ઈશ્વરને વિષે તે શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે. જેમ જીવરૂપ હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટનો સૂક્ષ્મ સ્થૂળ પ્રપંચની સાથે સ્વીયતા સંબંધ છે તેમ ઈશ્વરનો પણ સૂક્ષ્મ સ્થૂળ પ્રપંચ સાથે પ્રેર્યતાસંબંધ છે. એટલે સૂક્ષ્મસૂષ્કાલસંબંધિતરૂપ હિરણ્યગર્ભવૃત્તિ શુભ્રના યોગથી ઈશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભશબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે, તેમ જ સ્થૂળસૂષ્કાલસંબંધિતરૂપ વિરાટ વૃત્તિશુભ્રના યોગથી ઈશ્વરને વિષે વિરાટ શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે.

આ રીતે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટશબ્દના જીવ તથા ઈશ્વર ઉભય અર્થ છે, જે પ્રસંગે જે અર્થ સંભવે તેનું તે પ્રસંગે શ્રવણ કરાય છે. શુરુસંપ્રદાય વિના જે કોઈ વેદાંતગ્રંથોનું અવલોકન કરે છે તેને પૂર્વોક્ત અવસ્થાનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ એ શબ્દોથી ક્યાંક જીવનો ક્યાંક ઈશ્વરનો સંભવ દેખી મોઢને પામે છે. માંડુક્યોપનિષદમાં ત્રિવિધ જીવનું ત્રિવિધ ઈશ્વરથી અભેદચિંતન લખ્યું છે; જે મંદળુદિવાળા પુરુષને મહા-વાક્યવિચારથી તત્ત્વસાક્ષાત્કાર થાય નહિ, તેને પ્રજુવચિંતન માંડુક્યમાં કહ્યું છે, અને તેનો પ્રકાર વિચારસાગરના પાંચમા તરંગમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે. ત્યાં વિશ્વ વિરાટ તથા તૈજસ હિરણ્યગર્ભ તેમ પ્રાણ ઈશ્વર એમનું અભેદચિંતન લખ્યું છે, અર્થાત્ ઈશ્વરના જે સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મ તે પ્રાણ-રૂપ આનંદમયને વિષે અભેદચિંતનને અર્થે કહેલા છે, આનંદમયની ઈશ્વરતા કહેવા માટે કહ્યા નથી. વિશ્વવિરાટના અભેદચિંતનને અર્થે વૈશ્વાનરનાં ઓગણીશ સુખ (માંડુક્યમાં) કહ્યાં છે, અને ચતુર્દશ ત્રિપુટી તથા પંચપ્રાણ એ ઓગણીશ વિશ્વનાં લોગસાધન હોવાથી વિશ્વનાં સુખ બતાવ્યાં છે, ત્યાં વૈશ્વાનર તો ઈશ્વર છે, તેને લોગ છે નહિ, એટલે વિશ્વવિરાટના અભેદચિંતનને અર્થે જ વિશ્વના લોગસાધન પદાર્થોને વૈશ્વાનરની લોગસાધનતા કહેલી છે. વિરાટ તે જ વૈશ્વાનર જાણીએ, માંડુક્યના વચનનું તાત્પર્ય અભેદચિંતનને વિષે છે. અને ચિંતન વસ્તુના સ્વરૂપાનુસાર થાય છે, એ અર્થ સર્વ પ્રકારે વિચાર-સાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યા છે એટલે આવી વ્યવસ્થા હોવાથી, માંડુક્યવચને કરીને પણ આનંદમયની ઈશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી.

૨૦૦ : વિદ્યારણ્યસ્વામીનું આનંદમયની

ઈશ્વરતામાં તાત્પર્ય નથી

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ પણ ‘અધ્યાનંદ’નાં પ્રકરણોમાં આનંદમય કોષ ‘જીવની અવસ્થાવિશેષ છે’ એમ લખ્યું છે. ત્યાં પ્રસંગ એવો છે કે, જાત્રત સ્વપ્નને વિષે લોગ આપવાવાળા કર્મસમુદાયનો નાશ થતાં, નિદ્રારૂપે વિલીન અંતઃકરણને લોગ દેવાવાળાં કર્મના વશ-થી ધનીભાવ થાય છે, તેને જ વિજ્ઞાનમય કહે છે. એ જ વિજ્ઞાનમય સુષુપ્તિને વિષે વિલીન અવસ્થાવાળા અંતઃકરણરૂપ ઉપાધિના સંગ્રંધ-થી આનંદમય કહેવાય છે. આમ વિજ્ઞાનમયની અવસ્થાવિશેષને જ આનંદમય કહી છે; અર્થાત્ વિદ્યારણ્યસ્વામીને પણ આનંદમય ?

વિશે જીવત્વ જ ધટે છે. જોકે વિલક્ષણ લેખરચના ઉપરથી તથા પરંપરાવચનના આધારથી એમ કહેવાય છે કે, પાંચ વિવેક અને પાંચ દીપ વિધારણ્યકૃત છે, અને જે પાંચ આનંદ તે ભારતીયીકૃત છે, તોપણ એકના એક જ ગ્રંથમાં પૂર્વ અને ઉત્તરનો વિરોધ સંભવતો નથી. આમ હોવાથી ‘પંચદશી’ એ ગ્રંથમાં આનંદમયની ઈશ્વરતા વિવક્ષિત નથી. ચિત્રદીપમાં તેની ઈશ્વરતા કહી છે તે તો માંડુક્યવચનની પેઠે, ચિંતનીય એવા જે ઈશ્વર તેમના અલેદના તાત્પર્યથી કહેલી છે. આનંદમયની ઈશ્વરતા કહેવાતું વિધારણ્યસ્વામીતું તાત્પર્ય નથી. આ પ્રકારે વિધારણ્યસ્વામીએ ચેતનના ચાર લેદ ચિત્રદીપમાં કહ્યા છે.

૨૦૧ : ચેતનના ત્રણ લેદનો સર્વને સ્વીકાર છે

‘દૃઢચવિવેક’ નામના ગ્રંથમાં વિધારણ્યસ્વામીએ કૂટસ્થનો જીવને વિષે અંતર્ભાવ લખ્યો છે, તથાપિ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા લેદથી જીવ ત્રણ પ્રકારનો છે. સ્થૂળ, સૂક્ષ્મ એવા ઉભય લેદથી અનવચ્છિન્ન જે કૂટસ્થચેતન તે પારમાર્થિક જીવ છે, તેનો પ્રક્ષથી મુખ્ય અલેદ છે. માયાથી આવૃત્ત કૂટસ્થને વિષે કલ્પિત જે અંતઃકરણ તેને વિષે ચિદાભાસ છે, તે ઉભય દેહનો અભિમાની વ્યાવહારિક જીવ છે. પ્રક્ષજ્ઞાન પૂર્વે તેનો બાધ થઈ શકતો નથી એટલે વ્યવહાર કહેતાં નિદ્રારૂપ માયા તેનાથી આવૃત્ત વ્યાવહારિક જીવરૂપ અધિધાનને વિષે દૃઢપાયેલો પ્રાતિભાસિક જીવ છે. સ્વપ્ન અવસ્થાને વિષે પ્રાતિભાસિક પ્રપંચનો અહંમય એવો અભિમાની પ્રાતિભાસિક જીવ છે. પ્રક્ષજ્ઞાન વિના જ જાગૃત પ્રપંચના બાધથી ન્યારે પ્રાતિભાસિક પ્રપંચ નિવૃત્ત થાય છે ત્યારે વ્યાવહારિક જીવના બાધથી પ્રાતિભાસિક જીવ પણ નિવૃત્ત થાય છે. આ પ્રકારે કૂટસ્થનો જીવને વિષે અંતર્ભાવ છે, માટે જીવ, ઈશ્વર, શુદ્ધ ચેતન્ય એ ત્રણ લેદથી કરીને ચેતન ત્રણ પ્રકારનું છે. આ પક્ષ જ સર્વને સંમત છે અને વાર્તિકના વચનને અનુકૂળ છે.

૨૦૨ : મોક્ષદશામાં જીવનો શુદ્ધ પ્રલં

સાથે અથવા ઈશ્વર સાથે અલેદ

પૂર્વોક્ત સર્વે પદોને વિષે જીવની પેઠે ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે એમના મતમાં મોક્ષદશાને વિષે જીવનો ઈશ્વરથી અલેદ

થાય નહિ; કેમ કે ઉપાધિનુ અપસરણ થતા એક પ્રતિબિંબનો અન્ય પ્રતિબિંબ સાથે અભેદ થનો નથી, મૂળ બિંબ માથે જ અભેદ થાય છે. એમ પ્રતિબિંબરૂપ જીવનો મોક્ષદશામા, શુદ્ધ ચેતન સાથે જ અભેદ થાય છે વિવરણકારના મતમા બિંબચેતન ઈશ્વર છે, એટલે તેના મતમા જીવનો ઈશ્વર સાથે અભેદ છે.

૨૦૩ : વેદાંતસિદ્ધાંતમા પ્રક્રિયાભેદ

વિવરણકારના મતમા જીવની અને ઈશ્વરની ઉપાધિ એકનુ એક અજ્ઞાન જ છે. અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ જીવ છે, બિંબ ઈશ્વર છે જ્યાં દર્પણને વિષે મુખનું પ્રતિબિંબ પડે છે ત્યાં દર્પણને વિષે મુખની છાયા નથી, તેમ દર્પણને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણ નથી, તેમ વ્યાપકારિત્વ પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણ નથી, માત્ર દર્પણગોચર જે આકુષ્ઠત્તિ તે દર્પણથી પ્રતિહત ઘર્ષને ગ્રીવાસ્થ મુખને જ વિષય કરે છે અને ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે જ બિંબ અને પ્રતિબિંબ ઉભય ભાવ થાય છે. ગૌવચ્ચ મુખ સત્ય છે, એટલે બિંબ પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ પણ ગ્રીવાસ્થ મુખરૂપ હોવાથી, સત્ય છે કેવળ બિંબ વ અને પ્રતિબિંબત્વ એવા જે ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે ધર્મ, તે મિથ્યા છે અનિર્વચનીય મિથ્યા એવા બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ ધર્મનું અધિષ્ઠન મુખ છે આ રીતે બિંબની પેઠે પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ પણ સત્ય હોવાથી, દર્પણને સ્થાને જે અજ્ઞાન તેના સન્નિધાને કરીને, શુદ્ધ ચેતનને વિષે બિંબસ્થાનીય ઈશ્વર તેમ પ્રતિબિંબસ્થાનીય જીવ તેનું સ્વરૂપ સત્ય છે એમ હોવાથી મહાવાક્યોમા મુખ્ય સામાનાધિકરણ્ય સલાવે છે, પરંતુ બિંબત્વરૂપ ઈશ્વરત્વ અને પ્રતિબિંબત્વરૂપ જીવત્વ એ ઉગ્ર ધર્મ મિથ્યા છે, તેમનું અધિષ્ઠન શુદ્ધચેતન છે ચદ્ધપિ ઉક્ત રીતિએ જીવઈશ્વરની ઉપાધિ એક અજ્ઞાન છે, તેથી ઉભયને અજ્ઞતા કે સર્વજ્ઞતા સમાન રીતે થવી જોઈએ, તથાપિ દર્પણાદિક ઉપાધિના લઘુત્વાદિક ધર્મનો આશય પ્રતિબિંબમા જ થાય છે, બિંબમા થતો નથી, એટલે આવરણસ્વભાવ અજ્ઞાનકૃત અપજ્ઞતા જીવમા છે, બિંબરૂપ ઈશ્વરમા તો સ્વરૂપપ્રકાશે કરીને સર્વજ્ઞતા છે બિંબ-પ્રતિબિંબનો ઉક્ત રીતે અભેદ છે, એટલે બિંબ-પ્રતિબિંબના ધર્મનો ભેદ કહેવો સંભવતો નથી, બિંબ-પ્રતિબિંબનો ભેદ હોય તો જ ધર્મનો ભેદ મલવે, તથાપિ દર્પણસ્થત્વરૂપ બિંબ-પ્રતિબિંબત્વનો જે ભ્રમ તે ગ્રીવાસ્થ

મુખને વિષે જ થાય છે, અને ભ્રમથી સિદ્ધ જે પ્રતિબિંબત્વ તેની અપેક્ષાએ બિંબત્વનો વ્યવહાર થાય છે, એટલે એક મુખને વિષે બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વ ઉભાય આરોપિત છે; એ જ પ્રકારે એકના એક મુખને વિષે બિંબત્વ-પ્રતિબિંબત્વરૂપે ફરીને ધર્મીના લેહનો ભ્રમ થાય છે. બ્રાંતિથી પ્રતીત જે બિંબપ્રતિબિંબલેહ તેનાથી ઉક્ત વ્યવસ્થા સંભવે છે.

આ રીતે વિવરણકારના મતમાં અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે જ છે, અને બિંબચેતન ઈશ્વર છે. અજ્ઞાન અનિર્વચનીય છે, એટલે અજ્ઞાનના સદ્ભાવને કાળે પણ અજ્ઞાનનો પરમાર્થે અભાવ છે, એટલે બિંબ-પ્રતિબિંબરૂપ ચેતન તે જ પરમાર્થથી શુદ્ધ ચેતન છે, અને ઈશ્વરભાવની પ્રાપ્તિ તે પણ શુદ્ધ ચેતનની જ પ્રાપ્તિ છે.

૨૦૪ : અવરોધેદવાદ

કોઈ આચાર્ય એમ કહે છે કે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જ છે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે; પણ નીરૂપ એવા ચેતનનું પ્રતિબિંબ તો સંભવે નહિ. યદ્યપિ દૂપતકાગાદિક જળને વિષે ભાસતા આકાશમાં, નીલતા, વિશાલતાનો તેને વિષે વાસ્તવિક અભાવ છતાં પણ, ‘નીલતાભ્રમ,’ ‘વિશાલતાભ્રમ’ એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે રૂપરહિત આકાશનું પણ વિશાલતાવિશિષ્ટ તેમ આરોપિત નીલતાવિશિષ્ટ પ્રતિબિંબ માનવું પડે છે, અને નીરૂપનું પણ પ્રતિબિંબ થાય છે, તથાપિ આકાશને વિષે નીલરૂપ તે પણ બ્રાંતિસિદ્ધ છે. ચેતનને વિષે તો આરોપિત રૂપનો પણ અભાવ હોવાથી, તેનું પ્રતિબિંબ સંભવતું જ નથી. જે પદાર્થને આરોપિત કે અનારોપિત રૂપ હોય, તેનું પ્રતિબિંબ થાય, સર્વથા રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ થાય નહિ અને નીરૂપને વિષે તો સર્વથા પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ; કેમ કે દર્પણાદિક જે સ્વરૂપવાળાં છે તેમને વિષે જ પ્રતિબિંબ દેખાય છે એટલે નીરૂપ અંતઃકરણ કે નીરૂપ અવિદ્યા તેને વિષે નીરૂપ ચેતનનું પ્રતિબિંબ થઈ શકે નહિ. વળી રૂપરહિત શબ્દનું નીરૂપ આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ પ્રતિબિંબ કહેવાય છે તે પણ અસંગત છે; કેમ કે ઉક્ત રીતે આકાશ રૂપરહિત નથી, તેમ જ આકાશમાં જે શબ્દનો પ્રતિધ્વનિ થાય છે તે શબ્દનું પ્રતિબિંબ નથી; કેમ કે જો પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ માનીએ તો આકાશવૃત્તિ શબ્દનો અભાવ થઈ જાય. લેરીદંડાદિકના

સંયોગથી પાર્થિવ શબ્દ થાય છે, પાર્થિવ.શબ્દથી, તેની સન્મુખ હોય તેવા પ્રદેશમાં પાપાણાદિથી અવચ્છિન્ન આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે; એ પ્રતિધ્વનિ શબ્દનું નિમિત્તકારણ પાર્થિવ શબ્દ છે, એટલે પાર્થિવ ધ્વનિના સમાન પ્રતિધ્વનિ થાય છે. પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ કહીએ તો, પ્રતિબિંબને તો અનિર્વચનીય કહ્યું છે, અને વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબ તો બિંબસ્વરૂપ જ છે, એટલે એ ઉચ્ચ મતમાં આકાશનો શુદ્ધ શબ્દ છે એ વાત બધે બેસશે નહિ; કેમ કે વ્યાવહારિક આકાશનો શુદ્ધ પ્રાતિભાસિક સંભવનો નથી, એટલે પ્રતિબિંબને જે અનિર્વચનીય માને છે તેમના વાદમાં, પ્રતિધ્વનિને પાર્થિવ શબ્દનું પ્રતિબિંબ માન્યુ, એટલે શબ્દને આકાશનો શુદ્ધ કહેવો સંભવશે નહિ; અને બિંબ-પ્રતિબિંબનો અલેદ માનનારના મતમાં પ્રતિબિંબરૂપ પ્રતિધ્વનિનો પોતાના બિંબથી અલેદ હોવાને લીધે પ્રતિધ્વનિ પૃથ્વીનો શુદ્ધ ધરો. આમ હોવાથી, પ્રતિધ્વનિને પ્રતિબિંબ માનીએ તો કોઈ પ્રકારે પણ પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનો શુદ્ધ છે એમ સિદ્ધ થઈ શકનાર નથી; અને પૃથ્વી, જલ, અગ્નિ, વાયુ તેમના શબ્દ તો પ્રતિધ્વનિથી ભિન્ન છે. આકાશમાં પ્રતિધ્વનિ કરતાં અન્ય પ્રકારનો શબ્દ નથી, એટલે આકાશ શબ્દરહિત ધરો, જે મત અશાસ્ત્રીય છે. જૂતવિદેકને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કહ્યું છે, કટકટા શબ્દ પૃથ્વીનો છે, સુલસુલ શબ્દ જળનો છે, ભુક્રભુક્ર શબ્દ અગ્નિનો છે, મીમી શબ્દ વાયુનો છે, પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનો જ છે. એ જ રીતે અન્ય ગ્રંથકારોએ પણ આકાશનો શુદ્ધ જ પ્રતિધ્વનિ કહ્યો છે, એટલે કોઈ રીતે શબ્દનું પ્રતિબિંબ પ્રતિધ્વનિ થતું નથી. આકાશનો સ્વતંત્ર શબ્દ જ પ્રતિધ્વનિ છે, તેનું ઉપાદાનકારણ આકાશ છે અને ભેરી આદિને વિષે જે પાર્થિવ શબ્દ થાય છે તે એ પ્રતિધ્વનિનું નિમિત્તકારણ છે. આમ હોવાથી રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ.

જો પ્રતિબિંબવાદી એમ કહે કે, દૂપાદિકમાં ભાસતા આકાશને વિષે 'વિશાળ આકાશ' એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને દૂપદેશના આકાશમાં વિશાળતા છે નહિ, એટલે બાહ્ય દેશસ્થ જે રૂપરહિત વિશાળ આકાશ તેનું દૂપજળમાં પ્રતિબિંબ પડે છે, તેમ રૂપરહિત ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવે છે;—તોપણ કહેવાનું કે રૂપવાળા ઉપાધિમાં જ પ્રતિબિંબ સંભવે છે, રૂપરહિત ઉપાધિમાં પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી. આકાશના પ્રતિબિંબનો ઉપાધિ દૂપજળ છે, તેને રૂપ છે, પણ અવિદ્યા

અંતઃકરણ આદિક તે રૂપરહિત છે, તેને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી; એટલે અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન હવ છે, અને અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે; અથવા અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતન હવ છે, માયાવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે.

૨૦૫ : એ પક્ષનું અંડન

અંતઃકરણાવચ્છિન્નને હવ માનીએ અને અનવચ્છિન્નને ઈશ્વર માનીએ તો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય દેશને વિષે રહેલા ચેતનને ઈશ્વરતા પ્રાપ્ત થશે; કેમ કે બ્રહ્માંડ તો અનેક જીવોનાં અનેક અંતઃકરણથી વ્યાપ્ત છે એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતનનો બ્રહ્માંડમાં સંભવ નથી. ત્યારે જો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય એવા દેશને વિષે ઈશ્વરનો સદ્ભાવ માનીએ તો અંતર્યામી પ્રતિષ્ઠાન કરનારાં વચનો સાથે વિરોધ આવશે. ચો વિદ્વાને તિષ્ઠન્ વિજ્ઞાનમન્તરો ચમયતિ (વિજ્ઞાનને વિષે સ્થિત થઈ વિજ્ઞાનનો અંતર્યામી છે) એ વચનમાં વિજ્ઞાનપદ બોધિત હવના દેશને વિષે ઈશ્વરનો સદ્ભાવ કહ્યો છે, એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન તે ઈશ્વર એમ નહિ, પણ માયાવચ્છિન્ન ચેતન તે ઈશ્વર એ જ ઠીક છે. અંતઃકરણાનવચ્છિન્નની ઈશ્વરતા માનતાં તો અંતઃકરણ સાથે સંબંધાભાવ એ જ ઈશ્વરતાની ઉપાધિ થશે, અને ઈશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતાદિક છે તે ઉપાધિકૃત છે, તો અભાવરૂપ ઉપાધિથી સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મોની સિદ્ધિ થશે નહિ.

૨૦૬ : એ મત સ્વીકારવામાં વિદ્યારણ્ય-

સ્વામીનો અભિપ્રાય

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ તૃપ્તિદીપમાં કહ્યું છે કે જેમ અંતઃકરણનો સંબંધ ઉપાધિ છે, તેમ અંતઃકરણના સંબંધનો અભાવ પણ ઉપાધિ છે. જેમ લોહની શૃંખલાથી સંચારનો નિરોધ થાય છે, તેમ સુવર્ણની શૃંખલાથી પણ સંચારનો નિરોધ થાય છે. એ જ રીતે અંતઃકરણના સંબંધરૂપ ભાવઉપાધિથી હવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, અને ઉક્ત સંબંધના અભાવથી પરમાત્માસ્વરૂપનો બોધ થાય છે. આ રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ અંતઃકરણરહિતપણું તેને એ ઉપાધિમાં ગણ્યું છે. તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે જેમ અંતઃકરણસંબંધથી હવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, તેમ અંતઃકરણરહિતપણાંથી ઈશ્વરનો બ્રહ્મસ્વરૂપનો બોધ

થઈ શકે છે, એટલે અંતઃકરણરાહિત્ય પણ પ્રદ્યોગને ઉપયોગી છે. અર્થાત્ વિદ્યારણ્યસ્વામીના વચનથી પણ અભાવરૂપ ઉપાધિએ કરી ઈશ્વરને વિષે સર્વશતાદિકની સિદ્ધિ છે નહિ.

૨૦૭ : અવચ્છેદવાદથી સમાપ્તિ

માટે માયાવચ્છિન્ન ચેતન જ ઈશ્વર છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તે સર્વ દેશને વિષે છે, એટલે ઈશ્વરને વિષે અંતર્યામિતા પણ સંભવે છે. જે અંતઃકરણ અવિચ્છિન્નને જીવ માનીએ તો કર્તા અને લોકતા એવા ચેતનના પ્રદેશ ભિન્ન થઈ જશે, જેથી કૃતનાશ અને અકૃતા-ભ્યાગમ હોય આવશે. માટે અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતન જ જીવ છે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર અવચ્છેદવાદને જ માને છે. તેમના ગ્રંથોમાં પ્રતિબિંબપ્રતિપાદક શ્રુતિસ્મૃતિ-વચનોના વિરોધનો પરિહાર કરેલો છે.

૨૦૮ : સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ

સિદ્ધાંતમુક્તાવલિકારાદિકનો આવો મત છે :—

કુહો

ન્યમ અવિકૃત કૌંતેયમાં રાધાપુત્ર પ્રતીત,
ચિદાનંદ ઘન પ્રદ્યોમાં જીવભાવ તે રીત.

સદા અસંગ, નિત્યમુક્ત, ચિદાનંદપ્રદ્યોને વિષે કલ્પિત અવિદ્યા-દિકના સંબંધથી પ્રતિબિંબતા તથા અવિચ્છિન્નતા સંભવતી નથી. વંધ્યા-સુત કુલાલે શયશૃંગના દંડથી રચેલા અને મૃગતુષ્ણાના જલથી ભરેલા ઘટના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવતી નથી; આકાશના સમાન જેની સત્તા હોય એવાં જલપૂરિ ઘટતડાગાદિ તેના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવે છે. અવિદ્યા અને તેતું કાર્ય પ્રદ્યોચેતનની સમાન સત્તાવાળું નથી, પોતે સત્તાશૂન્ય જ છે, કેવલ સત્તાથી પ્રદ્યોની સત્તાવાળ છે, એટલે શયશૃંગાદિની પેઠે અત્યંત મિથ્યા એવાં અવિદ્યાદિક સાથે ચેતનનો સંબંધ કહેવો તે જ સંભવે નહિ ત્યાં પ્રતિબિંબતાતાદિક કહેવાં તે તો સંભવે જ ક્યાંથી? માટે પ્રદ્યો એકરસ છે તેને વિષે અવચ્છિન્નતા અથવા પ્રતિબિંબતા રૂપ જીવતા સંભવતી નથી; પરંતુ કલ્પિત અજ્ઞાનના કલ્પિત સંબંધથી પ્રદ્યોને વિષે કદાપિ ન થયે.

એવું જીવત્વ પ્રતીત થાય છે. જેમ અવિકાર એવા કુંતાપુત્રને વિષે રાધાપુત્રતાની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપે થઈ છે, એમ પ્રતિબિંબાદિક વિકાર વિના જ બ્રહ્મને વિષે જીવત્વભ્રમ થાય છે. પ્રતિબિંબરૂપ કે અવરજેદરૂપ જીવભાવ છે નહિ. સ્વઅવિદ્યાથી જીવભાવાપન્ન બ્રહ્મ જ પ્રપંચનું કલ્પક હોવાથી સર્વજ્ઞત્વાદિક ધર્મ સહિત ઈશ્વર પણ, આ પક્ષને વિષે, જીવે કલ્પેલો છે. જેમ સ્વપ્નકલ્પિત રાજાની સેવાથી સ્વપ્નને વિષે ક્ષણ થાય છે, તેમ સ્વપ્નકલ્પિત ઈશ્વરભક્તિથી ફલની પ્રાપ્તિ સંભવે છે. આ પ્રકારે અનાદિ અવિદ્યાના બંધે કરીને સ્વકીય બ્રહ્મભાવનું આદરણ થતાં. જીવત્વબ્રહ્મ થાય છે. તત્ત્વમસ્યાદિવાક્યજન્ય સાક્ષાત્કારથી જીવત્વભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. ભ્રમકાલે પણ જીવત્વ તો છે જ નહિ, નિત્યમુક્ત ચિદાનંદસ્વરૂપ બ્રહ્મ જ છે. આ પક્ષ જ ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકારે જૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનમાં કર્ણુના દ્વંદ્વોત્પત્તિ પ્રતિપાદન કર્યો છે. કુંતીપુત્ર કર્ણુને હીન જાતિનો (રાધા નામની દાસીનો) સંબંધ થવાથી પોતાના નિકૃષ્ટત્વની બ્રાંતિ થઈ, અને અનેકવિધ તિરસ્કારજન્ય દુઃખનો અનુભવ કરતાં, સ્વતાઃસિદ્ધ જે પોતાનું કુંતીપુત્રત્વ તેનાથી તે પતિત થયો; કોઈ પ્રસંગે એકાંતમાં ભગવાન સૂર્યનારાયણે કહ્યું: ‘તું રાધાનો પુત્ર નથી, પણ મારા સંબંધે કરી કુંતીના ઉદરથી નીપજેલો છે,’ ત્યારે પોતાને વિષે હીન જાતિપણાનો જે ભ્રમ હતો તેનો ત્યાગ કરી તે કુંતીપુત્રત્વના સ્વતાઃસિદ્ધ ઉત્કર્ષને અનુભવતો હતો. એ જ પ્રકારે ચિદાનંદબ્રહ્મ પણ અનાદિઅવિદ્યાના સંબંધથી જીવત્વબ્રહ્મને પામી સ્વતાઃસિદ્ધ બ્રહ્મભાવનું વિસ્મરણ કરી અનેકવિધ દુઃખ અનુભવે છે; કદાચિત્ પોતાના અજ્ઞાનથી કલ્પિત, સ્વપ્નકલ્પિત આચાર્ય જેવા, આચાર્ય દ્વારા મહાવાક્યશ્રવણથી, સ્વગોચર અવિદ્યાથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં, નિત્યપરમાનંદનો સ્વરૂપ ચૈતન્યથી અનુભવ લે છે. આ પ્રકારે જૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે તથા વાર્તિકકારે લખ્યું છે. જેમ જીવની અવિદ્યાએ કલ્પેલો આચાર્ય વેદ આદિ ઉપદેશના હેતુ છે તેમ ઈશ્વર પણ સ્વપ્નકલ્પિત રાજાની પેઠે જીવકલ્પિત જ હોઈ ભજનથી ફલનો હેતુ થાય છે. આ મતને એકજીવવાદ કહે છે અને એકજીવકલ્પિત ઈશ્વર પણ એમાં એક જ છે, ઘણા ઈશ્વરનો પ્રસંગ નથી. શુક્રવામદેવાદિકની મુક્તિ પ્રતિપાદન કરનાર શાસ્ત્રી પણ, સ્વપ્નકલ્પિત નાના પુરુષોની પેઠે, જીવભાસ નાના પ્રકારનો છે એમ સિદ્ધ થાય છે, નાના જીવવાદ સિદ્ધ થતા

નથી. જેમ એક જ દ્રષ્ટાને સ્વપ્નને વિષે નાના પુરુષ પ્રતીત થાય છે, ને તેમાં કોઈ મહા વનને વિષે ઉત્પથગામી થઈ મહા દુઃખને અનુભવે છે, કોઈ રાજમાર્ગે ચઢી સ્વનગરને પ્રાપ્ત કરે છે, પરંતુ તે વન-ભ્રમણ તથા સ્વનગરપ્રાપ્તિ સ્વપ્નદ્રષ્ટાને નથી, પણ આભાસરૂપ પુરુષોને છે; તેમ જ અવિદ્યા સહિત બ્રહ્મરૂપ જીવને બંધમોક્ષની પ્રાપ્તિ નથી, પણ આભાસરૂપ જીવોને બંધમોક્ષની પ્રતીતિ છે.

આ પક્ષને વિષે એવો પ્રશ્ન ઠરવામાં આવે કે કોના જ્ઞાનથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષ થશે તો તેનો ઉત્તર એ છે કે, ‘તારા જ્ઞાનથી;’ અથવા એવું થશે કે કોઈનાએ જ્ઞાનથી મોક્ષ થતો નથી. કેમ કે આ મતમાં આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અશાવ છે, ત્યાં નિત્યમુક્ત આત્માનો મોક્ષ થશે કે થયો છે એ વાત જ સંભવતી નથી. આ અભિપ્રાયને લઈ મોક્ષપ્રતિપાદક વાક્યોને અર્થવાદ કહે છે; અને વામદેવાદિકની મુક્તિ પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યોને અર્થવાદ નથી કહ્યો તે તો એવા અભિપ્રાયથી કે બંધ છે, આજ પર્યંત કોઈ મુક્ત થયું નથી, આગળ પુરુષાર્થથી મોક્ષ થશે; કેમ કે જો બંધ છતાં વામદેવાદિકનો મોક્ષ ન થાય તો આગળ પણ મોક્ષની આશા નિષેદન થાય, એટલે એવી જીવિ થતાં, શ્રવણાદિકને વિષે પ્રવૃત્તિનો અભાવ થઈ જાય; પરંતુ આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અસંભાવ છે, આત્મા નિત્યમુક્ત બ્રહ્મરૂપ છે, તેનો મોક્ષ સંભવતો નથી એવો ઉત્તમ ભૂમિકારૂઢ વિદ્વાનનો નિશ્ચય છે.

૨૦૯ : નાનાવિધ વેદાંતપ્રક્રિયાનું તાત્પર્ય

નિત્યમુક્ત આત્મસ્વરૂપના જ્ઞાનથી, દુઃખપરિહાર અને સુખપ્રાપ્તિ-ને અર્થે અનેકવિધ કર્તવ્યજીવિજન્ય જે કલેશ તેની નિવૃત્તિ એ જ વેદાંતશ્રવણનું ક્ષણ છે. આત્મસ્વરૂપના બંધનો નાશ કે પરમાનંદની પ્રાપ્તિ એ રૂપી મોક્ષ તે વેદાંતશ્રવણનું ક્ષણ નથી. વેદાંતશ્રવણપૂર્વે પણ આત્માને વિષે બંધનો લેશ નથી, તથાપિ અત્યંત અસત્ એવા બંધ-ની પ્રતીતિ થાય છે એટલે તે ભ્રમને લઈ વેદાંતશ્રવણને વિષે પ્રવૃત્તિ થાય છે. જેને બંધભ્રમ નથી તેને તેવી પ્રવૃત્તિ થતી નથી. સર્વ અદ્વૈતશાસ્ત્ર અને પ્રક્રિયાઓનું આ સિદ્ધાંતને વિષે તાત્પર્ય છે.

૨૧૦ : જીવ-ઈશ્વર વિષે સર્વ અંતકારોનો નિર્ણય

આ પ્રકારે જીવ અને ઈશ્વરના સ્વરૂપનું અંતકારોએ બહુ વિસ્તારથી વિવિધ પ્રકારે નિરૂપણ કર્યું છે. ત્યાં જીવના સ્વરૂપ વિષે તો એકત્વ અનેકત્વનો વિવાદ છે, પણ સર્વના મતમાં ઈશ્વર તો એક જ છે, સર્વજ્ઞ છે, નિત્યસુકૃત છે. ઈશ્વરને વિષે આવરણનો અંગીકાર કોઈ પણ અદ્વૈતશ્રદ્ધામાં નથી; જે કોઈ ઈશ્વરને વિષે આવરણ કહે તે વેદાંત-સંપ્રદાયથી બહિર્ભૂત છે; પરંતુ અજ્ઞાનને નાના માનવાના પક્ષને વિષે અજ્ઞાન જીવાશ્રિત અને બ્રહ્મવિષયક છે એવો વાચસ્પતિમિશ્રનો મત છે અને તે મતમાં જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત ઈશ્વર અને પ્રપંચ નાના-વિધ માનેલા છે; તોપણ જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત એવો ઈશ્વર સર્વજ્ઞ જ માનેલો છે અને તેને વિષે આવરણનો અંગીકાર નથી.

૨૧૧ : વિવરણકારની રીતિ અનુસાર પ્રતિબિંબ

જીવ-ઈશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરવામાં પ્રતિબિંબના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. વિવરણકારના મતમાં એમ છે કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી પ્રતિલિપ્ત જે નેત્રનાં રશ્મિ તે ગ્રીવાસ્થ મુખને જ વિષય કરે છે. જ્યાં દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પદાર્થનો પણ દર્પણથી અભિ-મુખતારૂપ સંબંધ હોય ત્યાં, દર્પણ સાથે સંબંધી થઈ પ્રતિલિપ્ત જે નેત્ર તે, દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પણ દર્પણાભિમુખ પદાર્થો સાથે સંબંધ પામે છે, અને સ્વસ્થાનને વિષે તેમનો સાક્ષાત્કાર અનુભવે છે. જ્યાં અનેક પદાર્થ દર્પણાભિમુખ હોય ત્યાં પ્રતિલિપ્ત નેત્રથી અનેક પદાર્થોનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. દર્પણાભિમુખ જે ઉદ્ભૂત રૂપાન હોય તેનામાં જ, પ્રતિલિપ્ત નેત્રજન્ય સાક્ષાત્કારની ચોખ્ખતા છે; એટલે દર્પણાભિમુખ પદાર્થની સન્મુખ નેત્રની વૃત્તિ બંધ છે, સ્વગોલકમાં જ નેત્રની વૃત્તિ પાછી આવે એવો નિયમ નથી. આ રીતે વિવરણકારના મતમાં ગ્રીવાસ્થ મુખનો જ સાક્ષાત્કાર પ્રતિબિંબમાં પણ થાય છે; પરંતુ પૂર્વાભિમુખ ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે પ્રત્યક્ષમુખત્વ, દર્પણસ્થત્વ, સ્વલિપ્તત્વ, એ જામ થાય છે, જેથી દર્પણને વિષે પૂર્વાભિમુખ પ્રતિ-બિંબ છે, મારા મુખથી ભિન્ન છે, એવો વ્યવહાર થાય છે.

આ પક્ષને વિષે બે શંકા છે. બિંબભૂત મુખાદિકનો જ પ્રતિ-લિપ્ત નેત્રથી પ્રતિબિંબરૂપે સાક્ષાત્કાર થતો હોય તો સૂર્યના પ્રકાશથી નેત્રનો પ્રતિરોધ થાય છે, એટલે (સૂર્યનું જલમાં પ્રતિબિંબ હોય

ત્યાં) જલથી પ્રતિહત નેત્રે કરીને પણ સૂર્યના સાક્ષાત્કારનો અસંભવ થાય, (અને જલમાં પ્રતિબિંબ તો દેખાય છે) ત્યારે જલને વિષે સૂર્યથી ભિન્ન એવા સૂર્યના પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનવી જોઈએ. વળી બિંબનો સાક્ષાત્કાર થવાને અર્થે ઉપાધિ(દર્પણ-જલ-આદિ)થી સંબંધ કરી નેત્રના રશ્મિની પ્રતિહતિ માનીએ તો જલની અંદર રહેલી રેતીનો સાક્ષાત્કાર પણ થવો જોઈએ નહિ. આ ઉભય શંકાનું સમાધાન. દેવલ નેત્રનો આકાશરથ સૂર્યના પ્રકાશથી અવરોધ થાય છે, પણ જલાદિક ઉપાધિથી પ્રતિહત જે નેત્ર તેનો સૂર્યના પ્રકાશથી અવરોધ થતો નથી. એમ જ કોઈ નેત્રરશ્મિ જલને વિષે પ્રવેશ કરીને તેની અંદરની રેતીને વિષય કરે છે, અને તેના તે જ નેત્રનો અન્ય રશ્મિ પ્રતિહત થઈ બિંબને વિષય કરે છે. આ કલ્પના દષ્ટ- (પ્રત્યક્ષ)ને અનુસરતી છે. એટલે બિંબથી પ્રતિબિંબ ભિન્ન નથી એ જ વિવરણુકારનો મત છે.

૨૧૨ : વિદ્યારણ્ય અને વિવરણુકાર

વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિએ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ભેદથી ત્રિવિધ જીવ કહ્યો છે; વ્યાવહારિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને વ્યાવહારિક જીવ કહે છે; સ્વપ્ન અવસ્થાના પ્રાતિભાસિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને પ્રાતિભાસિક જીવ કહે છે. વિવરણુકારની રીતિ પ્રમાણે બિંબથી પ્રતિબિંબ પૃથક્ ન હોવાને લીધે જીવના ત્રણ ભેદ મંભવતા નથી, માટે ત્રિવિધ જીવવાદના અનુસારીઓ બિંબ અને પ્રતિબિંબનો ભેદ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે દર્પણાદિક ઉપાધિને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. પ્રતિબિંબનું અધિધાન દર્પણાદિક છે અને બિંબનું સન્નિધાન નિમિત્તકારણ છે. યદ્યપિ નિમિત્તકારણને અજાણે કાર્યનો અભાવ થવો જોઈએ નહિ અને બિંબના અપમરણથી તો પ્રતિબિંબનો અભાવ થાય છે, તથાપિ (બિંબનું સન્નિધાન નિમિત્તકારણ જ કહેવાય કેમ કે) નિમિત્તકારણના બે ભેદ છે. કોઈ નિમિત્તકારણ કાર્યથી અવ્યવહિત પૂર્વકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે; કોઈ કાર્યકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે. ઘટાદિકનાં નિમિત્તકારણ દંડ કુલાલાદિક છે, તે કાર્યથી પૂર્વના કાળને વિષે હોવાં જોઈએ; ઘટાદિકની સત્તા હોય ત્યાં એમની અપેક્ષા નથી. એમ જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું નિમિત્તકારણ (પ્રત્યક્ષનો) વિષય તે છે; પણ

ત્યા વિધયની સત્તા જ્ઞાનકાળે અપેક્ષિત છે. વિનાશાભિમુખ એવા ઘટ સાથે, નેત્રનો સંયોગ થયા છતાં પણ, ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી, માટે જ્ઞાનકાળને વિષે વર્તમાન એવાં ઘટાદિક તે જ પોતાનો સાક્ષાત્કાર થવામાં નિમિત્તકારણ છે. વળી દૂરસ્થ અનેક પદાર્થને વિષે એકત્વનો ભ્રમ થાય છે. મંદ અંધકારને વિષે રહેલા રજ્જુને વિષે સર્પનો ભ્રમ થાય છે. ત્યાં એકત્વભ્રમનું નિમિત્તકારણ દૂરસ્થત્વ છે, સર્પભ્રમનું નિમિત્તકારણ મંદાંધકાર છે. દૂરસ્થત્વ અને મંદાંધકાર તેમનો અભાવ થતાં એકત્વભ્રમ તથા સર્પભ્રમનો અભાવ થઈ જાય છે, માટે કાર્યકાળે વર્તમાન એવાં જ દૂરસ્થત્વ તથા મંદાંધકાર ઉક્ત ઉભય અધ્યાસનાં નિમિત્તકારણ છે. એ જ રીતે બિંબનું સનિધાન પણ, કાર્યકાળે વર્તમાન હોય તો જ પ્રતિબિંબ અધ્યાસનો હેતુ થઈ શકે, એટલે બિંબના અપસરણથી પ્રતિબિંબનો અભાવ સંભવે છે. આમ જોતાં જે સનિહિત બિંબ તે તો પ્રતિબિંબનું નિમિત્તકારણ છે, અને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ દર્પણાદિક છે; કેમ કે ભ્રમના અધિષ્ઠાનને જ ઉપાદાનકારણ કહેવાય છે. વિવરણકારના મતમાં તો પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ બિંબથી ભિન્ન નથી, પરંતુ દર્પણસ્થત્વ, વિપરીતદેશાભિમુખત્વ, બિંબલિપ્તત્વ, એ ધર્મોની ઉત્પત્તિ શ્રીવારથમુખને વિષે જ થાય છે; ને તે ત્રણે ધર્મ અનિર્વચનીય છે; તેમનું અધિષ્ઠાનરૂપ ઉપાદાનકારણ શ્રીવારથમુખ છે, સનિહિત દર્પણાદિક નિમિત્તકારણ છે. આ પ્રકારે ચેતનનું પ્રતિબિંબ માનવાનો જે, વાદ તેમાં પણ બે મત છે. વિવરણકારના મતમાં પ્રતિબિંબનો બિંબથી અલેદ હોવાને લીધે, પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ સત્ય છે; અને વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિકના મતમાં, દર્પણાદિકને વિષે અનિર્વચનીય મુખાભાસની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ બીજા પક્ષનેજ આભાસવાદ કહે છે; વિવરણોક્ત પક્ષને પ્રતિબિંબવાદ કહેવાય છે. એ પક્ષોનું પરસ્પર ખંડન તથા સ્વપક્ષમંડન, બીજા આકર અંધોમાં સ્પષ્ટ છે, વિસ્તારના ભયથી અહીં આપ્યું નથી.

૨૧૩: ઉભય પક્ષની ઉપાદેયતા

પ્રતિબિંબવાદ અથવા આભાસવાદ તેનો આશ્રય નથી; ચેતનને વિષે સંસારધર્મનો સંભવ નથી, જીવ-ઈશ્વરનો પરસ્પર લેદ નથી, એના એ એક જ અર્થને બોધવા અનેક રીતિઓ કહી છે; જે પક્ષથી અસંગ્રહજ્ઞાત્મબોધ થાય તે જ પક્ષ આદરણીય છે.

૨૧૪ : બિંબપ્રતિબિંબ અભેદ

તથાપિ બિંબપ્રતિબિંબના અભેદ માનનાર પક્ષની રીતિથી અસંગ્રહાત્મભોધ અનાયાસે જ થઈ જાય છે; કેમ કે દર્પણાદિકને વિષે સુખાદિકનું લૌકિક પ્રતિબિંબ થાય છે ત્યાં પણ બિંબનું સ્વરૂપ સદા એકરસ છે, ઉપાધિના સંનિધાનથી બિંબપ્રતિબિંબનો ભેદ બ્રમ થાય છે. એમ જ બ્રહ્મચેતન સદા એકરસ છે, અજ્ઞાનાદિક ઉપાધિના સંબંધથી જીવભાવ ઈશભાવની પ્રતીતિરૂપ બ્રમ થાય છે. આ રીતે અસંગ ચેતનને વિષે જીવ-ઈશ ભેદનો સર્વથા અભાવ છે. જીવત્વ-ઈશત્વ ધર્મો તો કલ્પિત પણ નથી. માટે બિંબ-પ્રતિબિંબના અભેદનો વાદ અદ્વૈત મતને અત્યંત અનુકૂળ છે.

૨૧૫ : પ્રતિબિંબ અને આભાસનો ભેદ

આભાસવાદમાં જેમ પ્રતિબિંબ અનિર્વચનીય છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન દર્પણાદિક છે, તેમ વિવરણોક્ત પ્રતિબિંબવાદમાં પણ દર્પણસ્થત્વ, વિપરીતદેશાભિમુખત્વ ઇત્યાદિ ધર્મો અનિર્વચનીય છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન સુખાદિક બિંબ છે. માટે ઉભય પક્ષમાં અનિર્વચનીયનું પરિણામી ઉપાદાન અજ્ઞાતને માનવું જોઈએ.

૨૧૬ : પ્રતિબિંબની છાયારૂપતાનો નિષેધ

કોઈ અંધકાર છાયાને પ્રતિબિંબ માને છે તે સંભવનું નથી. શરીર, વૃક્ષ ઇત્યાદિકથી જેટલા દેશમાં આલોકનો અવરોધ થાય તેટલા દેશમાં આલોકવિરોધી અંધકાર હોય છે; એ અંધકારને છાયા કહે છે. અંધકારનું રૂપ નીલ છે માટે છાયાનું રૂપ પણ નિયમિત રીતે નીલ જ થાય છે. સ્ફટિક, મુકા, આદિનું પ્રતિબિંબ પ્રવેત થાય છે, સુવર્ણનું પ્રતિબિંબ પીતરૂપવાળું થાય છે, રક્ત મષ્ટિકનું પ્રતિબિંબ રક્તરૂપવાળું થાય છે. એ પ્રતિબિંબ છાયારૂપ હોય તો પ્રતિબિંબભાવ નીલરૂપ જ થવાં જોઈએ. માટે પ્રતિબિંબ છાયારૂપ નથી.

૨૧૭ : પ્રતિબિંબની બિંબભિન્નદ્રવ્યરૂપતા

કોઈ એમ કહે કે સ્વપિ અંધગરવરૂપછાયાથી પ્રતિબિંબનો ભેદ છે, તથાપિ મીમાંસાના મતમાં જેમ આલોકાભાવને અંધકાર ન માનતાં આલોકવિરોધી ભાવરૂપ માન્યો છે; ને અંધારામાં ક્રિયા તથા

નીલરૂપ હોવાથી ક્રિયા અને ગુણના આશ્રયરૂપે તેને દ્રવ્ય માન્યું છે, અને નવ દ્રવ્યથી ભિન્ન દશમ દ્રવ્ય અંધકાર સ્વીકાર્યું છે, તેમ પ્રતિબિંબ પણ પૃથ્વીજ્ઞાદિકથી ભિન્ન એક દ્રવ્ય છે. આ પ્રકારે પ્રતિબિંબને સ્વતંત્ર દ્રવ્ય માનનારને પૂછવું જોઈએ કે પ્રતિબિંબ નિત્ય દ્રવ્ય છે કે અનિત્ય દ્રવ્ય છે. જો નિત્ય દ્રવ્ય હોય તો આકાશાદિકની પેઠે ઉત્પત્તિવિનાશરહિત હોવાથી, પ્રતિબિંબનાં ઉત્પત્તિ અને નાશ પ્રતીત થવાં જોઈએ નહિ. ત્યારે પ્રતિબિંબને અનિત્ય દ્રવ્ય કહો તો પણ કાર્યદ્રવ્ય ઉપાદાનના દેશમાં જ રહે છે એવો નિયમ છે એટલે પ્રતિબિંબ જેને વિષે રહે છે તેવાં દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ માનવા જોઈશે. પણ દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબની ઉપાદાનકારણતા સંભવતી નથી, કેમ કે દર્પણાદિક ઉપાદાનને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ દ્રવ્યનો સંભાવ માનનારને પૂછવું જોઈએ કે પ્રતિબિંબને વિષે જે રૂપ, હસ્ત-દીર્ઘાદિ પરિમાણ એ ગુણ, તેમ જ બિંબથી વિપરીતાભિસુખત્વાદિક ધર્મ, હસ્તપાદાદિક અવયવ ઇત્યાદિ પ્રતીત થાય છે, તે પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક છે કે ન હતાં મિથ્યા પ્રતીત થાય છે? જો રૂપ પરિમાણાદિકનો પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક અભાવ માનીએ, અને પ્રતિબિંબનાં રૂપાદિકને પ્રાતિભાસિક માનીએ તો પ્રતિબિંબનું વ્યાવહારિક દ્રવ્યસ્વરૂપ સ્વીકારવું નિષ્ફળ છે. અને પ્રતિબિંબનાં રૂપ પરિમાણાદિકને વ્યાવહારિક માનવાથી અલ્પ પરિમાણવાળા દર્પણમાં મહા પરિણામવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ. પણ પ્રતિબિંબનું મિથ્યાત્વ માનવામાં તો, શરીરમધ્યે સંકુચિત દેશમાં સ્વપ્નના મિથ્યા હસ્તી આદિકની ઉત્પત્તિ હોવાથી, ઉક્ત દોષનો સંભવ નથી. એમ જ પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્ય કહેતાં, એકવિધરૂપવાળાં દર્પણમાં દર્પણના સમાન રૂપવાળા પ્રતિબિંબની જ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ; પણ અનેકવિધ રૂપવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની એક દર્પણને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે; એક રૂપવાળા ઉપાદાનથી અનેકવિધ રૂપવાળાં અનેક ઉપાદેયની ઉત્પત્તિ ચર્ચ શકે નહિ; વળી દર્પણની મધ્ય કે દર્પણની અતિસમીપ દોર્ષ અન્ય પદાર્થ પ્રતીત થતો નથી કે જેથી અનેકવિધરૂપવાળા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ સંભવે; માટે પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપ કહેવું સંભવતું નથી, કિંવા દર્પણની અતિસમીપ દોર્ષ અન્ય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન દેખાતું નથી; દર્પણને જ ઉપાદાન માનવું પડશે, તે પણ સંભવતું નથી; કેમ કે સાધન અવયવ સહિત, પૂરની પેઠે, અવિકારી

પ્રતીત થતાં, દર્પણને વિષે, ભિંચા નીચા દાદી-નાસિકા આદિક અનેક-વિધ અવયવવાળા દ્રવ્યોત્તરરૂપ પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ કહેવી એ સર્વથા સુક્તિહીન છે. માટે બિંબથી પૃથક્ વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપે પ્રતિબિંબને માનવાનો વાદ પણ છાયાવાદની પેઠે અસંગત છે.

૨૧૮ : ઉભય પક્ષમાં અજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

આ રીતે સનિહિત દર્પણાદિકથી સુખાદિક અધિધાનને વિષે પ્રતિ-બિંબત્વાદિક અનિર્વચનીય ધર્મ બિપજે છે; અથવા સનિહિત સુખા-દિકથી દર્પણાદિક અધિધાનને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબ બિપજે છે. આ ઉભય પક્ષ સુક્તિ સહિત છે; એટલે અનિર્વચનીય ધર્મનું કે અનિ-ર્વચનીય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાનકારણ કહેવું જોઈએ.

૨૧૯ : મૂલાજ્ઞાન તૂલાજ્ઞાન વિષે શંકા

આમાં પણ જગતનું સાધારણ કારણ જે મૂલાજ્ઞાન તે જ પ્રતિ-બિંબત્વાદિક ધર્મનું તથા પ્રતિબિંબધર્મીનું ઉપાદાનકારણ છે એમ કહો તો, આકાશાદિની પેઠે, મૂલાજ્ઞાનનાં કાર્ય હોવાથી પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મ વા ધર્મી પ્રતિબિંબ તે પણ સત્ય થવાં જોઈએ. અને તેમને તો ઉક્ત પ્રકારે, અનિર્વચનીય માનેલાં છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને અનિ-ર્વચનીયની ઉપાદાનતા સંભવતી નથી. તેમ જ વિવરણકારના મતમાં સુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મનું ઉપાદાન માને, અને વિધારણ્યસ્વામી આદિના મતમાં દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાન-ને પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન માને, તો અવસ્થાઅજ્ઞાનનાં કાર્ય અનિ-ર્વચનીય હોવાથી, સત્ય તો યદ્યપિ નહિ કહે, તથાપિ અધિધાન-જ્ઞાનથી અનિર્વચનીયની નિવૃત્તિ હોવી જોઈએ; પ્રતિબિંબાધ્યાસનું અધિધાન, ઉક્ત રીતે, સુખાવચ્છિન્નચેતન અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતન છે, સુખનું જ્ઞાન કે દર્પણનું જ્ઞાન તે જ અધિધાનનું જ્ઞાન છે, પરંતુ તે જ્ઞાનથી ઉત્તર કાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ તો સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે સુખાવચ્છિન્ન ચેતનનું અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનનું આવરણ દરતાર જે અવસ્થાઅજ્ઞાન તે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન થઈ શકતું નથી.

૨૨૦ : ઉક્ત શંકાનું કોઈ અંતની રીતિથી સમાધાન

આ સ્થાને કોઈ અંતકાર આ રીતે સમાધાન કરે છે. યદ્યપિ શુક્તિરજ્ઞતાદિક અધ્યાસમાં અધિધાનના વિશેષજ્ઞાનથી આવરણશક્તિ અને વિશેષશક્તિ એવા અજ્ઞાનના ઉભય અંશની નિવૃત્તિ સંભવે છે, તથાપિ અનુભવને વિચારતાં એમ જણાય છે કે, પ્રતિબિંબાધ્યાસના અધિધાનના જ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની કેવલ આવરણશક્તિની જ નિવૃત્તિ થાય છે; એટલે અધિધાનથી આવરણશક્તિરૂપ અજ્ઞાનાંશ નિવૃત્તિ થયે છતે પણ પ્રતિબિંબાદિક તથા તેમના જ્ઞાનરૂપ વિશેષનો હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તે રહેલાં હોવાથી, અધિધાનજ્ઞાનના ઉત્તરકાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબાદિક પ્રતીત થાય છે. માટે ઉપાધ્યવચ્છિત ચેતનસ્થ તૂટાજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસ છે એવો પક્ષ સંભવી શકે છે.

૨૨૧ : ઉક્ત શંકાનું અન્ય અંતકારોની રીતિથી સમાધાન

અન્ય અંતકારોનો મત આ પ્રમાણે છે. દર્પણાદિકનું ઉપાદાન જે મૂલાજ્ઞાન તે જ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે, એટલે દર્પણાદિકનું જ્ઞાન થયા છતાં પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ થાય છે. બ્રહ્મના જ્ઞાનથી, બ્રહ્મચેતનના આવરક અજ્ઞાનની અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે; દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી દર્પણાદિકઅવચ્છિત ચેતનના આવરક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થયા છતાં પણ, બ્રહ્મસ્વરૂપનું આવરક જે અજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. બ્રહ્માંત્મસ્વરૂપનું આચ્છાદક જે અજ્ઞાન તેને મૂલાજ્ઞાન કહે છે, ઉપાધિઅવચ્છિત ચેતનના આવરક અજ્ઞાનને અવસ્થા-અજ્ઞાન અથવા તૂટાજ્ઞાન કહે છે. મૂલાજ્ઞાનથી તૂટાજ્ઞાન સિત્ત છે કે નથી તે વિચાર આગળ કરવામાં આવશે.

૨૨૨ : મૂલાજ્ઞાન તૂટાજ્ઞાન વિષે કાંઈક વિચાર

મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન માનીએ તો દર્પણાદિકની પેઠે, પ્રતિબિંબાદિક પણ વ્યાવહારિક થવાં જોઈએ; અને વાસ્તવિક રીતે, તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જ પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મ તથા પ્રતિબિંબ તેમને વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ ધર્મ જાય છે એટલે તે સર્વ પ્રાતિભાસિક છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને જો ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો તેની પ્રાતિભાસિકતા રહે નહિ. આમ છે તથાપિ બ્રહ્મજ્ઞાનથી જેની નિવૃત્તિ સાધવાની છે એવા બ્રહ્મજ્ઞાનનિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય

વ્યાવહારિક છે, અને પ્રજ્ઞાજ્ઞાન વિના નિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રાતિભાસિક છે, એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્ત થંકા સંભવે છે; અને કેવલ અજ્ઞાનગ્રન્થ તે વ્યાવહારિક તથા અજ્ઞાનાતિરિક્તદોષગ્રન્થ તે પ્રાતિભાસિક એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્ત થંકા સંભવતી નથી; કારણ કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી સુખાદિકનો સંબંધ થતાં, પ્રજ્ઞાચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનનો પ્રતિબિંબવાદિક ધર્મરૂપે કે પ્રતિબિંબાદિક ધર્મીરૂપે પરિણામ થાય છે અને ઉભય પક્ષમાં અધિધાન તો પ્રજ્ઞાચેતન જ રહે છે.

૨૨૩ : અધિધાનભેદ

અને જે અધિધાનભેદ તે તો આભાસવાદ તથા પ્રતિબિંબવાદમાં ધર્મી અથવા ધર્મના અધ્યાસની ઉત્પત્તિનું ઉપાદાન તૂટાજ્ઞાનને માનવાથી થાય છે. પૂર્વે કહ્યું છે કે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતાનુસાર પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનતાં, દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતન અધિધાન છે અને દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે, તેમ વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબવાદિકધર્મની ઉત્પત્તિ માનતાં ગિંળાવચ્છિન્નચેતન અધિધાન છે, અને ગિંળાવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે; એ પ્રકારે ધર્માધ્યાસપક્ષ અને ધર્માધ્યાસપક્ષમાં અધિધાન તથા ઉપાદાનનો ભેદ છે, તે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીને કહેલો છે.

૨૨૪ : મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં ઉભય મત વચ્ચે અધિધાનનો ભેદ સંભવે નહિ; અને માનવી પણ ભેદ એ મૂલાજ્ઞાનની જ ઉપાદાનતા, કેમ કે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી વા સુખાદિકના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનના આવરણશક્તિરૂપ અંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ, વિદ્યેષ્યશક્તિ અંશની સ્થિતિ માનવી પડે, અને પ્રજ્ઞાજ્ઞાનથી પણ પ્રજ્ઞાસ્વરૂપાવરક મૂલાજ્ઞાન જ નાથ પામે. એ જ રીતે શુદ્ધિઆદિકના જ્ઞાનથી, શુદ્ધાધવચ્છિન્ન ચેતનનો આવરક જે તૂટાજ્ઞાનાંશ તેનો જ નાથ થશે; વ્યાવહારિક તેમ પ્રાતિભાસિક વિદ્યેષ્યનો સદ્ભાવ રહેશે, અને સર્વ સંસારનો અનુદ્ભેદ પ્રાપ્ત થશે. એટલે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિદ્યેષ્યહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એમ કહેવું સંભવતું નથી.

૨૨૫ : તૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનનારનો મત

જે વાદી તૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માને છે તેનો મત એમ છે કે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એ સ્વાભાવિક નથી, પણ વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક હોય ત્યાં જ વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહી શકે. બ્રહ્મજ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનાં પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ રહે તો એટલો કાળ વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે; પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં તે અજ્ઞાનાંશની પણ નિવૃત્તિ થાય પરંતુ એટલો લોક છે: આવરક અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ તો મહાવાક્યજન્ય એવી અંતઃકરણની પ્રમારૂપ જે વૃત્તિ તેનાથી થાય છે; અને પ્રારબ્ધબળથી કેટલાંયે વર્ષ જિવાય ત્યાં સુધી તેની તે વૃત્તિ રહે નહિ, તેમ વિદ્યેષનિવૃત્તિને અર્થે, મરણથી અગ્યવહિત એવા પૂર્વકાળને વિષે મહાવાક્યવિચારનું વિદ્વાનને વિધાન નથી, ને તે વિચાર મરણ કે મૂર્છાને સમયે સંભવી શકતો પણ નથી, એટલે વિદ્યેષશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાનના સંસ્કાર સહિત ચેતન છે, અને આવરણશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાન છે એમ નિર્ણય થાય છે. જેમ મૂલાજ્ઞાનની વિદ્યેષશક્તિની નિવૃત્તિનાં પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ છે, તેમ પ્રતિબિંબાધ્યાસમાં પણ વિદ્યેષશક્તિની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક, સુખાદિક બિંબ સાથે દર્પણાદિક ઉપાધિનો જે સંબંધ છે તે છે. તે હોય ત્યાં સુધી આવરકઅંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ પ્રતિબિંબાદિક વિદ્યેષની નિવૃત્તિ થતી નથી. બિંબ અને ઉપાધિના સંબંધરૂપ પ્રતિબંધકની નિવૃત્તિ થતાં વિદ્યેષની નિવૃત્તિ સંભવે છે. શુદ્ધિરજ્જ્વાલાદિક અધ્યાસ હોય ત્યાં આવરણના નાશ પછી વિદ્યેષની નિવૃત્તિના પ્રતિબંધકનો અભાવ છે એટલે વિદ્યેષ શેષ રહેતો નથી. આ પ્રકારે પ્રતિબંધકાભાવ સહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિદ્યેષનિવૃત્તિનો હેતુ હોવાથી, તથા મોક્ષદશાને વિષે પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવાથી સંસારની ઉપલબ્ધિ સંભવતી નથી, એટલે આવરણશક્તિનો નાશ થયા પછી પણ વિદ્યેષશક્તિનો સદ્ભાવ માનતાં ઉક્ત દોષનો અવકાશ નથી, અને અવરથાઅજ્ઞાનને પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે.

૨૨૬ : ઉક્ત મતનિષેધ અને મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા

અવસ્થાઅજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે એવો જે મત તે પણ અચુક છે. દેવદત્તના મુખનો તેમ દર્પણાદિક ઉપાધિનો ચર-દત્તને યથાર્થ સાક્ષાત્કાર થાય, તે પછીના કાળે પણ, દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થતાં, ચરદત્તને દેવદત્તના મુખથી, પ્રતિબિંબ-ત્વાદિક ધર્મોનો અધ્યાસ વિવરણના મતાનુસાર થાય છે; પણ તે રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં દેવદત્તમુખના પ્રતિબિંબનો અધ્યાસ દર્પણમાં થાય છે તે ન થવો જોઈએ. આતું કારણ કે ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃ-ત્તિમાં બિંબરૂપ ઉપાધિનો સંબંધ તેજ પ્રતિબંધક છે, મુખ અથવા દર્પણરૂપ અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનકાળને વિષે, તે પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવા-થી અધિષ્ઠાન પ્રતિબંધકાભાવ સહિત છે. વિવરણકારના મતમાં, ‘દેવ-દત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યક્ષમુખત્વ આદિક નથી’ એવું જ્ઞાન અધ્યાસવિરોધી છે; વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં, ‘દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ નથી’ એવું જ્ઞાન ઉક્ત અધ્યાસનું વિરોધી છે. ઉભય મતમાં, ‘મે કહીને, ‘દેવદત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યક્ષમુખત્વ છે,’ ‘દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ છે’ એ પ્રકારે અધ્યાસના આકારનો ભેદ છે. તેના હેતુરૂપ વિશેષશક્તિવિશિષ્ટ જે અજ્ઞાનાંશ તેની પણ નિવૃત્તિ થઈ છે. એટલે ઉપાદાનના અભાવથી, ઉક્તસ્થળે, ચરદત્તને દેવદત્તમુખનો પ્રતિબિંબભ્રમ ન થવો જોઈએ. અને બ્રહ્મચેતનરથ મૂલા-જ્ઞાનને જ પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો ઉક્ત ઉદાહરણને વેપે દેવદત્તના મુખનું તેમ દર્પણનું જ્ઞાન થતાં પણ, બ્રહ્મરૂપ અધિ-ષ્ઠાનના જ્ઞાનના અભાવથી, અને ઉપાદાનના સંભાવથી, ઉક્ત અધ્યાસ પ્રભવે છે; માટે મૂલાજ્ઞાન જ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે એ પક્ષ ૪ સારો છે.

૨૨૭ : મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ઉપર શંકા

પરંતુ આ પક્ષમાં આવી શંકા થાય છે, બ્રહ્મચેતનરથ મૂલા-જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પ્રતિ-બિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ નહિ; કારણ કે અધિષ્ઠાનના ચાર્થજ્ઞાનથી જ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. ખતિ.

ચેતન કે મુખાવશિષ્ય જ્ઞેતન અધિષ્ઠાન નથી. મુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનીએ તો ઉપાદાનના નાશથી મુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થોનો પણ અભાવ થવો જોઈએ. માટે મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં, મુખાદિકથી બિંબઉપાધિનો વિયોગ હોય તે કાળે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ.

૨૨૮ : ઉક્ત શંકાનું સમાધાન

આ શંકાનું આવું સમાધાન છે. આવરણશક્તિ અને વિદ્યેષશક્તિ એવા ભેદથી અજ્ઞાન બે અંશવાળું છે; પ્રતિબંધકરહિત અધિષ્ઠાનથી, અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક હોય તો પ્રક્ષરૂપ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં પણ, વિદ્યેષહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ; અને ઘટાદિક અનાત્મપદાર્થગોચર જ્ઞાન થાય તેનાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો થાય નહિ, પણ જેટલો કાળ ઘટાદિકનું સ્ફુરણ રહે તેટલો કાળ, અંધકારથી આવૃત્ત ગૃહના એકદેશને વિષે પ્રભાના પ્રકાશથી અંધકારનો સંકેત થાય તેમ, અજ્ઞાનજન્ય આવરણનો સંકેત થાય. તેમ જ મુખદર્પણાદિકના સાક્ષાત્કારથી, પ્રક્ષરૂપ આરંભાદિક મૂલાજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થાય નહિ તથાપિ અજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસરૂપ વિદ્યેષનો, મુખદર્પણાદિજ્ઞાન કરીને, ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ સંકેત થાય છે, ઉપાદાનને વિષે વિલય તેને જ કાર્યની સૂક્ષ્મ અવસ્થા કહે છે. આ રીતે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના અભાવથી કરીને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન હોવાથી પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થવા રૂપ નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ સંભવતી નથી, તથાપિ મુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનથી, પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં, કાર્યનો ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૨૨૯ : એકદેશીની રીતિ અનુસાર બાધલક્ષણ

આ પ્રકારે, સંસારદશામાં, પ્રતિબિંબનો બાધ થતો નથી, એમ કોઈ એકદેશી માને છે. એ મતમાં અભાવનિશ્ચયને બાધ કહેતા નથી, કેમ કે ‘મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ નથી,’ ‘દર્પણને વિષે મુખ નથી’ એવો, વિવરણકાર અને વિધારણ્યસ્વામીનો મતભેદ હોવાથી, ઉભય-વિધ અધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય સર્વ અવિદ્યાનને પણ અનુભવસિદ્ધ છે. સંસારદશામાં તેનો અભાવ કહેવો સંભવે નહિ. માટે પ્રક્ષજ્ઞાન

વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ માને તેના મતમાં કેવળ અધિધાન-
શેષ તે જ બાધ કહેવાય છે. પ્રતિબિંબાધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય, ઉક્ત
રીતિએ થયા છતાં પણ, સંસારદશામાં અજ્ઞાનની સત્તા હોવાથી,
કેવળ અધિધાન જ શેષ નથી. પણ અજ્ઞાનવિશિષ્ટ અધિધાન છે. આ
રીતે પ્રતિબંધકરહિત સુખદર્પણાદિકના સાક્ષાત્કારથી, અધિધાનજ્ઞાન વિના
આધરૂપ અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ થયા છતાં પણ, પોતાના ઉપાદાનને
વિષે વિલયરૂપ, કાર્યનો સંકેત થાય છે. ઉપાદાનરૂપે કાર્યની સ્થિતિ
તેને જ સૂક્ષ્માવસ્થા કહે છે. વળી,

૨૩૦ : બાધલક્ષણ અને પ્રતિબિંબાધ્યાસબાધ

બહુએક અંથકારોના મતમાં, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનના
નાશ વિના પણ, મૂલાજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થાય છે.
તેમનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે : મિથ્યાત્વનિશ્ચય અથવા અભાવ-
નિશ્ચય તે બાધ કહેવાય છે એવો સર્વ અંથોનો નિષ્કર્ષ છે. ઘણેક
સ્થાને મિથ્યાત્વનિશ્ચય પણ અભાવનિશ્ચય હોઈ શકે ને ત્યાં અધિ-
ધાનમાત્ર શેષ રહે છે, અજ્ઞાન શેષ રહેતું નથી. આવા અભિપ્રાયથી
કોઈ અંથકારે અધિધાનમાત્ર શેષ રહે તે બાધ એવું બાધસ્વરૂપ કહ્યું
છે. પણ અધિધાનમાત્રનો શેષ તે બાધનું લક્ષણ નથી; જો બાધનું
એ જ લક્ષણ હોય તો સ્ફટિકને વિષે લૌહિત્યબ્રમ આદિ સોપાધિક
અધ્યાસ થાય, ત્યાં અધિધાનજ્ઞાનના ઉત્તરકાળને વિષે પણ જપાકુસુમ
તથા સ્ફટિકના પરસ્પરસંબંધરૂપ પ્રતિબંધક હોવાથી, લૌહિત્યઅધ્યાસ-
ની નિવૃત્તિ થતી નથી. એમ જ વિદ્યાનને પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક
હોય ત્યાં સુધી શરીરાદિકની નિવૃત્તિ થતી નથી; એટલે કે ઉભય
સ્થાને અધિધાન અજ્ઞાનકાર્યવિશિષ્ટ હોવાથી, કેવળ અધિધાનશેષ તે
આધ એમ કહેવાતું નથી. શ્વેતસ્ફટિકના સાક્ષાત્કારથી, લૌહિત્યઅધ્યાસ-
નો બાધ થાય છે, બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી જીવન્મુક્ત વિદ્યાનને સંસાર-
નો બાધ થાય છે. આ રીતે વિક્ષેપ સહિત અધિધાનને બાધ માનવામાં
સર્વ અંથકારોનો મત છે અને અધ્યસ્ત પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વનિશ્ચય
અથવા તે પદાર્થનો અભાવનિશ્ચય તે જ બાધસ્વરૂપ થાય છે. અને
પ્રતિબંધકરહિત સુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનથી સુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વા-
દિક ધર્મોના તથા દર્પણને વિષે પ્રતિબિંબાદિક ધર્મીના મિથ્યાત્વનો
નિશ્ચય થાય તેમ છે, તેમ અભાવનિશ્ચય થાય છે; એટલે બ્રહ્મજ્ઞાન
વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થતો નથી, એવું કથન અયુક્ત છે.

૨૩૧ : મુખદર્પણાદિક અધિધાનજ્ઞાનના હેતુતા

જેમ અધિધાનજ્ઞાનથી, અધ્યાસની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ મુખદર્પણાદિકના અપરોક્ષજ્ઞાનથી પણ, પ્રતિબિંબકરણિત કાળને વિષે, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ અનુભવસિદ્ધ છે. માટે પ્રતિબંધકાભાવ સહિત મુખદર્પણાદિક જ્ઞાન પણ, અધિધાનની પેઠે, અધ્યાસનિવૃત્તિ નો હેતુ છે. આ રીતે માનવું યોગ્ય છે. તેમ મુખદર્પણાદિક જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનિવૃત્તિની કારણતા સંભાવે પણ છે; કેમ કે સમાન વિષયક જ્ઞાન સાથે અજ્ઞાનનો વિરોધ છે, ભિન્નવિષયક જ્ઞાન અજ્ઞાનનો વિરોધ નથી, એટલે મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનનો મુખદર્પણાદિકનિવૃત્તિ એતનસ્થ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાથે જ વિરોધ છે. બ્રહ્માચાર્યક મૂલાજ્ઞાન સાથે બ્રહ્મજ્ઞાન વિના અન્ય જ્ઞાનનો વિરોધ નથી. આમ છે એટલે બ્રહ્મજ્ઞાનવિરોધી મૂલાજ્ઞાન સાથે દર્પણાદિક જ્ઞાનનો વિરોધ ન હોવાથી, પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થશે નહિ; તથાપિ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ વિરોધી જ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય એ અનુભવસિદ્ધ છે.

૨૩૨ : મુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનને

પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા

જ્યાં રજજ્ઞાનના અજ્ઞાનથી, સર્પભ્રમ પછી દંડભ્રમ થાય, ત્યાં દંડજ્ઞાનથી, સર્પના ઉપાદાનરૂપ અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી, કેમ કે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અધિધાનના તત્ત્વજ્ઞાનથી જ થાય છે. આમ છે એટલે રજજ્ઞાન વિના રજજ્ઞાન એતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભાવે નહિ; ને દંડભ્રમથી જ રજજ્ઞાન એતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભાવે તો ઉપાદાનના અભાવને લીધે, દંડઅધ્યાસનું સ્વરૂપ જ સિદ્ધ થશે નહિ, માટે દંડજ્ઞાનથી, અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના જેમ સર્પાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ ‘મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વ નથી, દર્પણને વિષે મુખ નથી’ એ પ્રકારે મુખ અને ‘દર્પણનું’ જ્ઞાન પ્રતિબિંબાધ્યાસનું વિરોધી હોવાથી, તે જ્ઞાને કરીને પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે; પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનભૂત મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ઉક્ત જ્ઞાનથી સંભવતી નથી. જો ઉક્ત જ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ તો મૂલા-

જ્ઞાનનાં કાર્ય મુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થ પશુ નહીં થવા જોઈએ. માટે મુખદર્પણાદિક જ્ઞાનને, વિરોધી વિષયક હોવાને લીધે, અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ વિના પશુ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા છે. ભાવ અને અભાવ-નો પરસ્પર વિરોધ હોય છે, એટલે તેમનાં જ્ઞાન પશુ પરસ્પરવિરોધી હોય છે. જ્યાં રથાણુને વિષે, રથાણુત્વજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણુને વિષે, પુરુષ-ત્વબ્રમ થાય, ત્યાં ‘રથાણુત્વ નથી’ એવા વિરોધી બ્રમજ્ઞાનથી, પૂર્વ-ના પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ-રૂપ બ્રમજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણુને વિષે, ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયનો સયોગ થતાં ‘ભૂતલ ઘટવાળું છે’ એવા વિરોધી પ્રમાજ્ઞાનથી, પૂર્વના બ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં રજ્જુને વિષે સર્પબ્રમ થવાના ઉત્તરકાલને વિષે દંડબ્રમ થાય છે ત્યાં દંડબ્રમથી સર્પબ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે કયાંક બ્રમજ્ઞાનથી પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ, કયાંક પ્રમાજ્ઞાનથી બ્રમજ્ઞાન-ની નિવૃત્તિ, કયાંક બ્રમજ્ઞાનથી બ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં બ્રમથી પ્રમાની નિવૃત્તિ તેમ બ્રમથી બ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં બ્રમના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનના સદ્ભાવને વિષે જ પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં પ્રમાજ્ઞાનથી બ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે ત્યાં અધિજ્ઞાનનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રમા હોવાથી, અજ્ઞાન સહિત બ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે અધિજ્ઞાન-જ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પશુ, મુખ-દર્પણાદિકજ્ઞાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

વિરોધીજ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; અધિ-જ્ઞાનના યથાર્થ જ્ઞાનથી જ પૂર્વબ્રમની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી; અને અધિજ્ઞાનના યથાર્થ જ્ઞાન વિના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. આમ છે એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કેવળ અધિજ્ઞાનની વિશેષ પ્રમાથી થાય છે એવો નિયમ નીકળે છે. વિવરણકારના મતાનુસાર ‘મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વ દર્પણસ્થત્વ અચક્ષુષ્યત્વ’ એવો અધ્યાસ થાય છે, તેનું વિરોધી ‘મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વાદિક નથી;’ એ જ્ઞાન છે. વિદ્યાર્થસ્વામીના મતાનુસાર ‘દર્પણને વિષે મુખ’ એવો અધ્યાસ થાય છે, ‘દર્પણને વિષે મુખ નથી,’ એ જ્ઞાન તેનું વિરોધી છે. નૈયાયિક મતમાં પશુ ભાવ અભાવનો પરસ્પર વિરોધ માનીને તેમના જ્ઞાનનો પશુ, તેમના વિષયના વિરોધને લઈને, વિરોધ માન્યો છે. આ પ્રકારે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, બિંબઉપાધિના સન્નિ-ધાનરૂપ પ્રતિબંધકરહિત કાલને વિષે, મુખદર્પણાદિક જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પશુ, ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

પરંતુ આ પક્ષને વિષે આવી શકા થાય છે. શારીરક લાભ્યની ટીકા પચ્ચપાદિકા નામે પદ્મપાદાચાર્યે કરેલી છે. તે પદ્મપાદાચાર્યને લાભ્યકારના વચનથી સર્વજ્ઞતા થઈ છે એવા સર્વજ્ઞનું વચન પચ્ચ પાદાદિકાને વિષે આવુ છે — જ્યાં સર્પરજ્જતાદિક ભ્રમ થાય ત્યાં રજ્જુ શક્તિના જ્ઞાનથી સર્પરજ્જતાદિક ઉપાદાન અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી સર્પરજ્જતાદિક અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુશુક્તિ આદિકના જ્ઞાનને, સર્પરજ્જતાદિકની નિવૃત્તિનું સાક્ષાત્કારજ્ઞ માનીએ તો, ઉપાદાનના નાશથી લાવકાર્યનો નાશ થાય છે એ નિયમ ની હાનિ થશે અધિધાનજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ થાય છે, અજ્ઞાન નાશથી અધ્યાસનો નાશ થાય છે, એમ માનીએ તો ઉક્ત નિયમનો વ્યભિચાર થતો નથી, યદ્યપિ અધિકારની પેઠે અજ્ઞાન પણ લાવરૂપ છે, તથાપિ અજ્ઞાન અનાદિ હોવાથી કાર્ય નથી, એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો અવિધાનના જ્ઞાનથી પણ સભવે છે, પરંતુ લાવકાર્ય જે સર્પોદિક અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ ઉપાદાનના નાશ વિના થતી નથી ઘટધ્વસની પણ નિવૃત્તિ વેદાત્મકતા સભવે છે, અને અભાવપદાર્થનું ઉપાદાન કારણ હોઈ શકતું નથી. એટલે ઉપાદાનના નાશ વિના પણ ઘટધ્વસ રૂપ કાર્યનો નાશ થાય છે, પણ ઘટધ્વસ લાવ નથી, એટલે લાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા સાચવવા માટે પચ્ચપાદિકામાં, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધિધાનજ્ઞાનને, અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુતા કહેલી છે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના અધિધાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ સાક્ષાત્ થાય એનો નિષેધ છે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતા ઉક્ત રીતે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પડે છે, જેથી પચ્ચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવશે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતા વિરોધ નહિ આવે, કેમ કે અવસ્થા અજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહે તેના મતમાં, વિવરણપ્રકારની રીતિ અનુસાર, મુખાવચ્ચિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્મોધ્યાસની ઉપાદાનતા સિદ્ધ થાય છે. વિવરણપ્રકારની રીતિથી, દર્પણાવચ્ચિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્મોધ્યાસની હેતુતા સિદ્ધ થાય છે અને પ્રતિબિંબકર્તૃ કાલને વિષે, મુખજ્ઞાનથી વા દર્પણજ્ઞાનથી તે તે અજ્ઞાનની ક્રમે કરીને નિવૃત્તિ થાય છે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે, આમ છે એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા

માનવી પંચપાદિકાવચનથી અનુકૂળ છે, મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહેવી પંચપાદિકાવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા અવસ્થાઅજ્ઞાનને માનીએ તો તેનો પૂર્વપક્ષ આ પ્રકારે છે.

૨૩૪ : ઉક્ત શંકાનું સમાધાન

પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાં પણ પંચપાદિકાવચન સાધેના વિરોધનો પરિહાર થતો નથી. જ્યોત્સના, ત્યાં દર્પણસંબંધરહિત દેવદત્તમુખનો વા દેવદત્તમુખવિચ્છિન્ન દર્પણનો યશ-દત્તને સાક્ષાત્કાર થાય, અને પછી દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિક સાક્ષાત્કારથી તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ, અને મુખજ્ઞાનથી મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની તેમ દર્પણજ્ઞાનથી દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અવશ્ય થાય છે. મુખદર્પણસાક્ષાત્કારના ઉત્તરકાલને વિષે પણ મુખદર્પણના સન્નિધાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. આમ છે એટલે મુખદર્પણસાક્ષાત્કારથી અવસ્થાઅજ્ઞાનના આવરણ-શક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો નાશ ન થવાથી વિશેષરૂપે કરીને જ્ઞાન-અધિધાનને વિષે પણ અધ્યાસ સંભવે છે. ત્યાં દર્પણ અને મુખનો પરસ્પર વિયોગ થતાં પ્રતિબંધકાભાવસહિત અધિધાનજ્ઞાનથી અજ્ઞાન-નિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવી અવસ્થાઅજ્ઞાનવાદીને પણ સંભવતી નથી; માત્ર જ્ઞાનથી જ સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવી જ સંભવે છે; કેમ કે રજજ્ઞાનથી શુદ્ધિના અજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી, અર્થાત્ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રનો નાશ થતો નથી, દેવદત્ત સમઘવિષયક અજ્ઞાનનો જ્ઞાનથી નાશ થાય છે. જ્ઞાનથી જેનો પ્રકાશ થાય તે જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય, અજ્ઞાનથી આવૃત્ત હોય તે અજ્ઞાનનો વિષય કહેવાય. યશદત્તને અધ્યાસના પૂર્વકાલને વિષે થયેલો જે મુખદર્પણનો સાક્ષાત્કાર તેનાથી આવરણનો નાશ થવાને લીધે, અજ્ઞાનકૃત આવરણરૂપ અજ્ઞાનની વિષયતાનો મુખદર્પણને વિષે અભાવ છે. એટલે જ્ઞાનઅજ્ઞાન-વિરોધના સંબંધ અજ્ઞાનનિવૃત્તિના નિમિત્ત તરીકે ઉક્ત શંકાનું સમાધાન થાય છે.

૨૩૫ : તુલાજ્ઞાન, મૂલાજ્ઞાન અને પંચપાદિકા

જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાં જ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનની હેતુતા માનતાં વિરોધ નથી. જુઓ, જ્ઞાનથી કેવલ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિથી અજ્ઞાનકાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે, એવું પંચપાદિકાનું વચન છે તેનો એવો અભિપ્રાય નથી કે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ હોવાથી જ્ઞાને કરીને અધ્યાસનિવૃત્તિ સંભવે નહિ; કારણ કે ઉપાદાનના નાશ વિના ભાવકાર્યનો નાશ થતો ન હોય તો ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ નિયતહેતુ થાય. ત્યાં ભાવકાર્ય દ્વયલુક છે, તેનું ઉપાદાન પરમાણુ છે, ને તે નિત્ય હોવાથી તેનો નાશ સંભવતો નથી, એટલે પરમાણુસંયોગના નાશથી દ્વયલુકનો નાશ કહ્યો છે, અર્થાત્ એ કેકાણે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતાનો નિયમ સાચવવાના હેતુથી પંચપાદિકાનું વચન કહેલું નથી; અને કદાચિત્ કેવલ આશ્રક કરીને પંચપાદિકાવચન તે જ હેતુથી કહેલું છે એમ કહેવામાં આવે તો દંડબ્રમથી સંપોધ્યાસની નિવૃત્તિ થશે નહિ. નૈયાયિકના મતમાં પણ દ્વયલુકભિન્નદ્રવ્યના નાશને વિષે ઉપાદાનના નાશની હેતુતા માની છે; સકલભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા માને તો પરમાણુ અને મન નિત્ય છે, તેમના નાશનો સંભવ ન હોવાથી તેમની ક્રિયાનો નાશ થશે નહિ. એમ જ નિત્ય આત્માના જ્ઞાનાદિ ગુણોનો અને નિત્ય આકાશના શબ્દાદિ ગુણોનો પણ નાશ થશે નહિ; માટે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશ હેતુ છે એમ કહેવું અસંગત છે. પરંતુ કોઈ સ્થાને આશ્રયનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ થતી નથી, ત્યાં ઉપાદાનનો નાશ પણ કાર્યનાશનો હેતુ છે, તથાપિ કાર્યનાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ નથી. ઉપાદાનનો સમ્ભાવ છતાં અન્ય કારણથી પણ કાર્યનો નાશ થાય છે. આવાં કારણોને લઈ, ઉક્ત નિયમ સાચવવાને પંચપાદિકાનું વચન કહેવાયું છે એમ નથી, પરંતુ પંચપાદિકાવચનનો અભિપ્રાય એવો છે કે અધિધાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં અધિધાનજ્ઞાન એ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ નથી, તે તો અજ્ઞાનનિવૃત્તિનું કારણ છે અને અજ્ઞાનનિવૃત્તિ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ છે; જેમ કુંભારનો પિતા ઘટકાર્યને વિષે અન્યથાસિદ્ધ

હોવાથી કારણ નથી, તેમ અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અધિધાનજ્ઞાન અન્યથા સિદ્ધ હોવાથી કારણ નથી; જ્યાં અધિધાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય ત્યાં જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અધ્યાસની નિવૃત્તિ ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનના નાશથી થાય છે, અને સર્વત્ર અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિની હેતુતા છે એવા અભિપ્રાયથી પંચપાદિકાની ઉક્તિ હોય તો દંડબ્રમથી, અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ હોવાને લીધે, સર્પબ્રમની નિવૃત્તિ થવી ન જોઈએ. માટે અધિધાનના યથાર્થ જ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ જ અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુ છે એ નિયમ પંચપાદિકાઅંતરે વિષે વિવક્ષિત છે.

વળી અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની હેતુતા માને તેના મતમાં મુખદર્પણાદિકજ્ઞાન તે જ અધિષ્ઠનનું જ્ઞાન છે, તેનાથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પંચપાદિકાનુસાર છે. અને યજ્ઞદત્તને પૂર્વજ્ઞાનથી આવરણનાશ હોય તે સ્થળે, દેવદત્તમુખને ઉપાધિનું સન્નિધાન યતાં પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે, ઉપાધિનો વિયોગ થાય તે કાલે અધિધાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે; ત્યાં અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ, પણ અધિધાનજ્ઞાનથી સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી આ વાત પંચપાદિકાથી વિરુદ્ધ છે. અને મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં આ પદમાં મુખદર્પણાદિકની અધિધાનતા માની નથી એટલે અધિધાનજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસનિવૃત્તિ રહી નહિ; મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનની જે અધ્યાસનિવર્તકતા તે વિરોધીવિષયના જ્ઞાનને વિરોધી હોવાથી સિદ્ધ થાય છે. અને પંચપાદિકામાં અધિધાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ જ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા વિવક્ષિત છે, અને અધિધાનજ્ઞાન વિના કોઈ પણ અન્ય પ્રકારે અધ્યાસની નિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિને દાર કરવી વિવક્ષિત નથી. આ પ્રમાણે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિધાનજ્ઞાનજન્ય નથી; અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનું ઉપાદાન માનતાં મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિધાનજ્ઞાનજન્ય છે, અને અધિધાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય તે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા જ થાય એવું પંચપાદિકામાં વિવક્ષિત છે. પૂર્વજ્ઞાન અધિષ્ઠાનને વિષે અધ્યાસ યઈને નિવૃત્તિ થાય ત્યાં, ઠહી ગયા તે પ્રકારે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા અધ્યાસ-

નિવૃત્તિ સંભવતી નથી; એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવાથી જ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં વિરોધ નથી.

૨૩૬ : સ્વમાધ્યાસનું ઉપાદાન

આ રીતે આકાશાદિ પ્રપંચની પેઠે, પ્રતિબિંબાધ્યાસ પણ મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે. પરંતુ એકદેશીની રીતિ અનુસાર, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી એટલે પ્રતિબિંબાધ્યાસ વ્યાવહારિક છે એવી શંકા થાય છે; પરંતુ ગિળઉપાધિના સંબંધરૂપ આગંતુકદોષજન્ય હોવાથી છે તે પ્રતિભાસિક જ. આકાશાદિ પ્રપંચનો જે અધ્યાસ તે અવિદ્યામાત્રજન્ય છે, એટલે વ્યાવહારિક છે અને હમણાં કહેવાઈ તે રીતિ પ્રમાણે, અધિધાન જ્ઞાન વિના વિરોધીજ્ઞાનથી બાધરૂપ નિવૃત્તિનો સંભવ હોવાથી સંસારદશ્યામાં બાધ્યત્વરૂપ પ્રાતિભાસિકતા પણ તેને સંભવે છે. એમ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન, મતભેદ કરીને, અવસ્થાઅજ્ઞાન તેમ મૂલાજ્ઞાન કહ્યું તેમ જ સ્વમાધ્યાસ પણ કોઈના મતમાં અવસ્થા અજ્ઞાનજન્ય છે, કોઈના મતમાં મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે.

૨૩૭ : તુલાજ્ઞાનની સ્વમ વિષે ઉપાદાનતા

અવસ્થાઅજ્ઞાનને સ્વમનું ઉપાદાન આ પ્રકારે કહેવામાં આવે છે. અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ નિદ્રા છે. અજ્ઞાનનું લક્ષણ આવરણ અને વિક્ષેપ શક્તિરૂપ છે. સ્વમકાલને વિષે જાગૃતતાનાં જે દષ્ટા અને દશ્ય તેનું આવરણ અનુભવસિદ્ધ છે. દેવદત્ત નામે જાતિએ પ્રાણજ્ઞ જાગૃતકાલને વિષે પિતા પિતામહાદિકના મરણ પછી દાહશ્રાદ્ધાદિક કરીને ધનપુત્રાદિ-સંપત્તિસમેત છતો સૂઈ જાય છે ત્યાં પોતાને ચરદત્ત નામે ક્ષત્રિય જાતિનો, બાલ્યાવસ્થાવિશિષ્ટ, અન્નવસ્ત્રના અલાભથી ક્ષુધાશીતાદિથી પીડિત અને તેથી પોતાના પિતાપિતામહના ખોળામાં રહેન કરતો, અનુભવ કરે છે. આ ઠેકાણે જાગૃતકાળનાં વ્યાવહારિક દષ્ટા અને દશ્યનું મૂલાજ્ઞાનથી આવરણ કહેવાય તે જાગૃતકાળને વિષે પણ તેમનું આવરણ થવું જોઈએ. અન્ય કોઈ આવરણકર્તા પ્રતીત થતું નથી જેથી સ્વમકાલે નિદ્રા જ આવરણ કરે છે એમ સમજાય છે. અને સ્વમપદાર્થાંકાર પરિણામ પણ નિદ્રાનો જ થાય છે. આ પ્રકારે નિદ્રા આવરણ અને વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ છે. અર્થાત્ અજ્ઞાનનાં લક્ષણ નિદ્રામાં હોવાથી

અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ જ નિદ્રા છે. પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાદિ છે, કેમકે મૂલાજ્ઞાન જ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ થઈ કિંચિત્ ઉપાધિઅવશિષ્ટ ચેતનનું આવરણ કરે તેને અવસ્થાઅજ્ઞાન અને તુલાજ્ઞાન કહેવાય છે. એમ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ હોવાથી અવસ્થાજ્ઞાન સાદિ છે તેની ઉત્પત્તિનું નિમિત્તકારણ જાગ્રદ્ભોગહેતુ જે કર્મ તેનો ઉપરામ છે, અને ઉપાદાનકારણ મૂલાજ્ઞાનનો જ આકારવિશેષ હોવાથી, મૂલાજ્ઞાન છે. નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાનથી આવૃત વ્યાવહારિક દષ્ટાને વિષે પ્રાતિભાસિક દષ્ટા અદ્યસ્ત છે, નિદ્રાથી આવૃત વ્યાવહારિક દર્શ્યને વિષે પ્રાતિભાસિક દર્શ્ય અદ્યસ્ત છે; એટલે પ્રાતિભાસિક દષ્ટાનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દષ્ટા છે અને પ્રાતિભાસિક દર્શ્યનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દર્શ્ય છે. કર્મ વ્યારે ભોગાભિમુખ થાય ત્યારે જાગ્રત થાય છે, તે સમયે બ્રહ્મજ્ઞાન-રહિત પુરુષોને પણ વ્યાવહારિક દષ્ટાદર્શ્યનું જે જ્ઞાન તે જ અધિષ્ઠાનજ્ઞાન છે અને તેનાથી અવસ્થાજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિ દ્વારા પ્રાતિભાસિક દષ્ટાદર્શ્યની નિવૃત્તિ થાય છે. વ્યાવહારિક દષ્ટાના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દષ્ટાની અને વ્યાવહારિક દર્શ્યના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દર્શ્યની નિવૃત્તિ થાય છે.

૨૩૮ : એ ઉપર શંકા

આ પક્ષ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે ઉક્ત રીતિએ જાગ્રતદષ્ટા અને સ્વપ્નદષ્ટાનો ભેદ છે. અને અન્ય દષ્ટાને અનુભૂતની અન્યને સ્મૃતિ થતી હોય તો દેવદત્તને અનુભૂતની યજ્ઞદત્તને સ્મૃતિ થવી. જોઈએ, (પણ તેમ થતું નથી અને) સ્વપ્નના અનુભૂતની તો જાગ્રત-કાલે સ્મૃતિ થાય છે, જે દષ્ટાનો ભેદ માનતાં થવી જોઈએ નહિ.

૨૩૯ : સમાધાન

થઈ શકે છે. યજ્ઞહત્તને વિષે દેવહત્તના તાદાત્મ્યનો અભાવ હોવાથી દેવહત્તને અનુભૂતની યજ્ઞહત્તને સ્મૃતિ થવાનો સંભવ નથી. આમ સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે.

૨૪૦ : વ્યાવહારિક જીવજગતને સ્વપ્નના જીવજગતની અધિષ્ઠાનતા

સ્વપ્નકાલે દૃશ્યમાત્રની ઉત્પત્તિ અજ્ઞાનથી માનીએ અને વ્યાવહારિક જાગૃતકાલના જીવને દ્રષ્ટા માનીએ તો તે સંભવે નહિ, કારણ કે વ્યાવહારિક જીવનું સ્વરૂપ નિદ્રારૂપ આવરણથી આવૃત્ત છે અને અજ્ઞાનાવૃત્ત જીવના સંબંધથી વિષયનું અપરોક્ષ થવામાં તો સ્વપ્નપ્રપંચના અપરોક્ષ જ્ઞાનનો જ અસંભવ થઈ જાય. આમ છે માટે દૃશ્યની પેઠે દ્રષ્ટા પણ વ્યાવહારિક જીવને વિષે અધ્યસ્ત છે; ને તે અનાવૃત્ત છે, ને તેના સંબંધથી પ્રાતિભાસિક દૃશ્યનું અપરોક્ષ સંભવે છે. આ પ્રકારે પારમાર્થિક વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક એમ ત્રિવિધજીવવાદી ગ્રંથકારોએ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક જીવજગત માન્યું છે.

૨૪૧ : ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા

પણ આ મત અયુક્ત છે; કારણ કે વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા પણ દૃશ્યની પેઠે અનાત્મા હોવાથી જડ છે; એટલે સત્તાસ્કૃતિપ્રદાનરૂપ અધિષ્ઠાનતા વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાદૃશ્યને વિષે સંભવે નહિ. પણ ચેતનને સ્વપ્નપ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા કહેવી યોગ્ય છે. એટલા જ માટે રજ્જુબુદ્ધિને સર્પ અને રૂપાની અધિષ્ઠાનતા કહી છે તેનું તાત્પર્ય રજ્જુ અને શુક્તિ અવચ્છિન્ન ચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનવારૂપે કહેલું છે. ઘણાક ગ્રંથોમાં પણ ચેતનને જ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહી છે; માટે અહંકારાવચ્છિન્નચેતન સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ એ મત યોગ્ય છે.

૨૪૨ : અહંકારાવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા

તેમાં અહંકારાવચ્છિન્નચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો મૂલાજ્ઞાનથી તેનું આવરણ સંભવે નહિ; માટે અહંકારાવચ્છિન્નનું આચ્છાદક અવસ્થાઅજ્ઞાન જ સ્વપ્નનું ઉપાદાન સંભવે છે અને જાગૃતરૂપ બોધથી, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેની નિવૃત્તિ પણ સંભવે છે.

૨૪૩ : અહંકારાનવચ્છિન્નચેતનને સ્વમની અધિષ્ઠાનતા

અવિદ્યાને વિષે પ્રતિર્જિગ્મચેતન વા જિગ્મરૂપ ઇન્દ્રિય ચેતન અહં-
કારાવચ્છિન્ન ચેતન છે, તેની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો તેનું આચ્છાદક
જે મૂલાજ્ઞાન તેને જ સ્વમનું ઉપાદાન માનવું પડશે. જાગૃતરૂપ જોધથી
તેની જોધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી; પણ ઉપાદાનને વિષે વિલયરૂપ, સ્વમ-
નિવૃત્તિ જાગૃતને વિષે થાય છે.

૨૪૪ : અજ્ઞાનની વિદ્યેષશક્તિનો નાશ

અથવા પ્રતિર્જિગ્મધ્યાસનિરૂપણને વિષે, ઉક્ત રીતિથી, જાગૃતજોધ
એ વિરોધીજ્ઞાન હોવાને લીધે સ્વમાધ્યાસની નિવૃત્તિ કહી, પણ વિરોધી-
જ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ, કેવળ વિદ્યેષહેતુ
અંશની નિવૃત્તિ થાય. વિરોધીજ્ઞાનથી અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ
તો દંડબ્રમથી સર્પબ્રમની નિવૃત્તિ થાય તે સ્થલે ઉપાદાનહેતુના અભાવ-
થી જ દંડબ્રમને અસંભવ થઈ જશે. વિદ્યેષઅંશની અશેષનિવૃત્તિ
થાય તો દંડ પણ વિદ્યેષરૂપ છે, એટલે તેનો ઉપલભ થવો જોઈએ
નહિ. આમ છે માટે એવું માનવું ઉચિત છે કે એક અજ્ઞાનને વિષે
અનંત વિદ્યેષની હેતુ અનંતશક્તિ છે. વિરોધીજ્ઞાનથી એક વિદ્યેષની
હેતુ જે શક્તિ તેનો નાશ થાય છે, બીજી વિદ્યેષહેતુ શક્તિ રહે છે,
ને તેથી કાલાંતરે તે જ અધિષ્ઠાનને વિષે પુનઃ અધ્યાસ થાય છે. આ
કારણને લીધે જ અતીત સ્વમને જાગૃતજોધથી જોધ થતાં પણ આગામી
સ્વમરૂપ વિદ્યેષની હેતુ જે શક્તિ તેનો અવશેષ હોવાથી દ્વિતાંતરને
વિષે સ્વમાધ્યાસ થાય છે; માટે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને પણ સ્વમની
અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે.

૨૪૫ : વાસ્તવિક અધિષ્ઠાનતા અંતઃસ્થ ચેતનની સંભવે

ઉક્ત ચેતનને સ્વમની અધિષ્ઠાનતા માનતાં પણ શરીરના અંતર-
દેશને વિષે સ્થિત જે ચેતન તેને જ અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે. જાગૃત દેશ-
સ્થની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો જેમ એકના એક ઘટાદિકની પ્રતીતિ
સર્વને થાય છે, તેમ એકના એક સ્વમની પ્રતીતિ સર્વને થવી જોઈએ.
વળી ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવામાં તેમ સર્પરજતાદિકની અપરોક્ષતા
થવામાં જેમ ઇન્દ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા છે, તેમ સ્વમની અપરોક્ષતા
થવામાં પણ ઇન્દ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા રહેશે. પણ શરીરાંત-સ્થિત ચેતન-
ને વિષે સ્વમને અધ્યાસ માનીએ, તો પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળું

હોવાથી સુખાદિકની ચેઠે સ્વપ્ન પણુ, ઇન્દ્રિયવ્યાપાર વિના અપરોક્ષ થઈ શકે. આ પ્રકારે અહંકારાવચ્છિન્ન અથવા અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તે જ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ ઉભયે મત પ્રામાણિક છે.

૨૪૬ : અંતઃસ્થ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતને અધિષ્ઠાનયોગ્યતા

શરીરના અંતરદેશને વિષે સ્થિત જે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તેને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતાની યોગ્યતા કહેતાં પણુ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના બે પ્રકાર છે. અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબિત જીવચેતન વા અવિદ્યાને વિષે બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતન ઉભયે અહંકારાનવચ્છિન્ન છે, અને ઉભયે, વ્યાપક હોવાથી, શરીરના અંતરદેશને વિષે છે. ચેતનને વિષે બિંબ-પ્રતિબિંબભેદ સ્વાભાવિક હોય તો વિરુદ્ધધર્માધ્યતા અંતઃસ્થ એવા એક ચેતનને વિષે સંભવે નહિ; બિંબતા અને પ્રતિબિંબતારૂપ ઈશ્વરતા અને જીવતા ઉપાધિકૃત છે; એક જ ચેતનને વિષે અજ્ઞાનસંબંધે કરીને, બિંબતા પ્રતિબિંબતા દ્વિપત છે; એટલે શરીરસ્થ એક ચેતનને વિષે જ ઉભય-વિધ વ્યવહાર થાય છે; એમ જ અંતરદેશસ્થને વિષે જ સ્વપ્નાધ્યાસની અધિષ્ઠાનતાનું અવરજેદક અંતઃકરણને માનીએ તો અહંકારાવચ્છિન્નને અધિષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય; એના એ જ ચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતાનું અવરજેદક અંતઃકરણને ન માનીએ તો અહંકારાનવચ્છિન્નને અધિષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય. એકના એક જ દેવદત્તને, પુત્રદંપ્તિથી વિવક્ષા હોય તો પિતા કહેવાય, દેવદત્તના જનકની દંપ્તિથી વિવક્ષા હોય તો પુત્ર કહેવાય; વિવક્ષાના ભેદથી એકના એક દેવદત્તને વિષે પિતૃતા પુત્રતારૂપ વિરુદ્ધ ધર્મના વ્યવહારની ચેઠે શરીરાંતઃ સ્થિત એકના એક ચેતનને વિષે અવચ્છિન્નત્વ અનવચ્છિન્નત્વ બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ એ રૂપ વિરુદ્ધ ધર્મોના વ્યવહારનો અસંભવ નથી. આ પ્રકારે અવિદ્યાપ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને વિષે અથવા બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા માનીને અહંકારાનવચ્છિન્નને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ માનતાં પણ શરીરદેશસ્થ અંતરચેતનપ્રદેશને વિષે જ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા યોગ્ય છે.

૨૪૭ : બાહ્યઆંતરસાધારણદેશસ્થ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા

બાહ્ય-આંતર-સાધારણ-દેશસ્થને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહીએ તો ગૌડપાદાચાર્યના વચનથી તેમ ભાષ્યકારાદિકના વચનથી વિરોધ થાય; કેમ કે માંડક્યકારિકાના વૈતથ્ય પ્રકરણમાં ગૌરપાદાગ્રાએ એમ કતાં છે

કે, સ્વપ્નના હાથી, પર્વત આદિની ઉત્પત્તિને યોગ્ય દેશકાળનો અભાવ હોવાથી સ્વપ્નના પદાર્થ મિથ્યા છે. આ પ્રકારની ગૌડપાદાચાર્યની ઉક્તિના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારાદિકેએ એમ કહ્યું છે કે, ક્ષણઘટિકાદિક કાલને વિષે તેમ સૂક્ષ્મનાડી દેશને વિષે વ્યાવહારિક હરતી આદિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; એટલે સ્વપ્નના પદાર્થ વિતથ નામ મિથ્યા છે. એ પ્રકારે શરીરના અંતરદેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી છે. બાહ્યાંતરસાધારણ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા માનતાં સૂક્ષ્મ દેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી તે અસંગત થઈ જશે; માટે શરીરાંતઃસ્થિત અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ છે.

૨૪૮ : અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના પ્રકાર

અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન પણ અવિદ્યામાં પ્રતિબિંબરૂપ અને બિંબરૂપ એમ બે પ્રકારનું છે, તેમ બે જુદા જુદા મતમાં બન્નેની અધિષ્ઠાનતા પણ છે. તથાપિ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને જ અધિષ્ઠાનતા કહેવી સમીચીન છે; કારણ કે અપરોક્ષ અધિષ્ઠાનને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ થાય છે; અને શુદ્ધ બ્રહ્મની પેઠે, ઈશ્વરચેતનનું જ્ઞાન કેવળ શાસ્ત્રી થાય છે. ઈશ્વરચેતનને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તો શાસ્ત્રરૂપ પ્રમાણનો અભાવ હોવાથી, અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા વિના અધ્યાસની અપરોક્ષતા થઈ શકશે નહિ. પણ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબ જે જીવચેતન જે અહંકારાવચ્છિન્ન છે તે અહંમાકારવૃત્તિગોચર થાય છે, અને અહંકારાવચ્છિન્ન અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતન પણ અહંમાકારવૃત્તિગોચર થતું નથી, પરંતુ જીવચેતન આવૃત્ત નથી એટલે સ્વતઃ એ પરોક્ષને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ સંભવે છે.

૨૪૯ : સંક્ષેપશારીરક

સંક્ષેપશારીરકને વિષે અધ્યાસની અપરોક્ષતા વારંતે અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા ત્રણ પ્રકારે કહી છે. સર્વજ્ઞતાદિકની અપરોક્ષતાનાં ઉપયોગી રજ્જુશુકિત આદિકની અપરોક્ષતા ઈન્દ્રિયથી થાય છે. ગગનને વિષે નીલતાદિક અધ્યાસની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી ગગનની અપરોક્ષતા મનથી થાય છે. સ્વપ્નની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા સ્વભાવસિદ્ધ છે. આ રીતે સંક્ષેપશારીરકને વિષે સર્વસાત્ત્વમુનિએ સ્વતઃ અપરોક્ષને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ કહ્યો છે; માટે જીવચેતન જ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે.

૨૫૦ : શંકાસમાધાન અને સ્વપ્નપ્રકાશ

યદપિ જીવનચેતન, અનાવૃત્ત હોવાથી તેને સ્વતઃપ્રકાશસ્વભાવ માનીએ તો પણ અવિદ્યા વ્યાપક હોવાથી તેને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જે જીવચેતન તે પણ વ્યાપક થશે, અને ઘટાદિક સાથે તેનો નિત્યસંબંધ છે એટલે નેત્રાદિજન્ય વૃત્તિની અપેક્ષા વિના પણ ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવી જોઈશે. અને જીવચેતન સાથે જેનો સંબંધ છે તેની અપરોક્ષતામાં પણ વૃત્તિની અપેક્ષા માનીએ તો સ્વતઃ અપરોક્ષ જીવચેતનથી સ્વપ્નાધ્યાસની અપરોક્ષતા ઠીકી તે અસંગત થઈ જશે. તથાપિ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિધાન જીવચેતન જ છે, ઘટાદિકનું જીવચેતન અધિધાન નથી, પણ પ્રદાચેતન છે. એટલે સ્વપ્નના પદાર્થોનો તો પોતાના અધિધાન જીવચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે અને ઘટાદિકનું અધિધાન પ્રદાચેતન હોવાથી તેનો તાદાત્મ્યસંબંધ પ્રદાચેતન સાથે છે, જીવચેતન સાથે નહિ. જીવચેતનનો ઘટાદિ સાથે સંબંધ નેત્રાદિજન્યવૃત્ત દ્વારા થાય છે, વૃત્તિથી પૂર્વના દ્રાવને વિષે જે ઘટાદિકનો સંબંધ તે અપરોક્ષતાનો સંપાદક નથી; એટલે ઘટાદિક સાથે જીવચેતનના વિલક્ષણ સંબંધની હેતુ જે વૃત્તિ તેની અપેક્ષાએ કરીને અપરોક્ષતા થાય છે. સ્વપ્નાધ્યાસને વિષે અધિધાનતારૂપ સંબંધથી જીવચેતનના સદા સંબંધી પદાર્થોનો વૃત્તિ વિના જ પ્રકાશ થાય છે. આ પ્રકારે પ્રકાશાત્મ શ્રીચરણ નામ આચાર્યે કહ્યું છે. મતાંતરને વિષે વૃત્તિનું પ્રયોજન આગળ કહીશું. આ પ્રકારે અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતન સ્વપ્નનું અધિધાન છે અને તેના સ્વરૂપ પ્રકાશથી સ્વપ્નનો પ્રકાશ થાય છે.

૨૫૧ : અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમનો મત

આ પ્રસંગે આકાશગોચરવૃત્તિ માનસવૃત્તિ કહી તે સંબંધે નૃસિંહાશ્રમ આચાર્યે અદ્વૈતદીપિકાને વિષે આપું કહ્યું છે: યદપિ નીરૂપ આકાશગોચર આક્ષુપવૃત્તિ સંભવે નહિ, તથાપિ આકાશને વિષે પ્રસૂત આલોકરૂપવાળો હોવાથી આલોકાકાર આક્ષુપવૃત્તિ થાય છે. અને આલોકાવચ્છિન્ન ચેતનનો જેમ વૃત્તિ દ્વારા પ્રમાતાથી અલેહ થાય છે, તેમ આલોકદેશવૃત્તિ આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ અલેહ થાય છે. આ પ્રકારે આલોકાકાર આક્ષુપવૃત્તિનો વિવંચ હોવાથી આકાશની અપરોક્ષતા પણ નેત્ર ઉદ્વિગ્નજન્ય જ કહી છે. અને સંક્ષેપશારીરકમાં જે

માનસ અપરોક્ષતા કહી તેનો પણ અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. આકાશ તો નીરૂપ છે, એટલે આકાશકાર તો વૃત્તિ સંભવતી નથી. અન્યાકારવૃત્તિથી સમાનદેશસ્થ અન્યનું પ્રત્યક્ષ માનીએ તો ઘટરૂપાકાર વૃત્તિથી ઘટના હરવદીર્ઘ પરિમાણનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; અને આલોકાકારવૃત્તિથી આલોકદેશસ્થ વાચુનું પણ આલુપપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એટલા માટે આલોકાકાર આલુપવૃત્તિથી આકાશની અપરોક્ષતાનો અસંભવ હોવાને લીધે, માનસ અપરોક્ષતા જ સંભવે છે.

૨૫૨ : અદ્વૈતદીપિકાના મતની સમીચીનતા

સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો, અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ અનુસાર જોતાં, અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર કરવો એ દોષ છે; તથા ક્ષણના બળે કરીને, કયાંક અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા માનતાં ઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર થાય છે. સંક્ષેપશારીરકની રીતિથી બાહ્ય પદાર્થને વિષે અંતઃકરણગોચરતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર તે દોષ છે. અને ક્ષણબળથી, અન્યાકાર નેત્રવૃત્તિસહકૃત અંતઃકરણવૃત્તિગોચરતા બાહ્ય પદાર્થને વિષે માનતાં, કેવળ અંતઃકરણને બાહ્યપદાર્થગોચરતા નથી એ નિયમનો ભંગ થવા રૂપ દોષ જાણવો નહિ. આ પ્રકારે ઉભયથા લેખ સંભવે છે; તથાપિ અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ જ સમીચીન છે; કારણ કે આલોકાકારવૃત્તિની સહકારિતારૂપ કારણતા માનીને અંતઃકરણને વિષે બાહ્યપદાર્થગોચર સાક્ષાત્કારની કરણતા અધિક માનવી પડે છે; અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ પ્રમાણે અંતઃકરણને બાહ્યસાક્ષાત્કારની કરણતા માનવી પડતી નથી એટલું લાઘવ છે. વળી નેત્રની સહકારિતા ન માનતાં કેવળ અંતઃકરણને આકાશપ્રત્યક્ષનું હેતુ માને તો નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ આકાશનું માનસ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વળી અંતઃકરણને જ્ઞાનની ઉપાદાનતા હોવાથી તેની કરણતા કહેવી તે પણ સર્વથા અયુક્ત છે. એટલે સંક્ષેપશારીરકને વિષે આકાશના પ્રત્યક્ષને માનસતા કહી છે તે પ્રૌઢિવાદ છે. આ પ્રકારે અધ્યાત્મની અપરોક્ષતાનો હેતુ અધિકાનની અપરોક્ષતા, ઇન્દ્રિયથી અથવા સ્વરૂપપ્રકાશથી થાય, તે કહે છે એમ કહેવું જ ઉચિત છે. આમ મતસેદ્ધે કરીને સ્વમનું ઉપાદાન અવસ્થાજ્ઞાન અથવા મૂલાજ્ઞાન છે.

૨૫૩ : રજ્જુસર્પાદિની તુલાજ્ઞાનને ઉપાદાનતા

રજ્જુસર્પાદિકતું તેા સર્વ મતમાં, અવસ્થાજ્ઞાન જ ઉપાદાનકારણ છે અને રજ્જુઆદિકના જ્ઞાનથી તેની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ દ્વારા સર્પની નિવૃત્તિ થાય છે એટલે એક વાર સાત રજ્જુને વિષે, કાલાંતરે પણ, ઉપાદાનતા અભાવથી, સર્પબ્રમ થવો જોઈએ નહિ. આ શંકાતું સમાધાન વૃત્તિનું પ્રયોજન નિરૂપણ કરવાને પ્રસંગે કહેવાશે.

૨૫૪ : સ્વપ્નાધિષ્ઠાન આત્માની સ્વયંપ્રકાશતા

સ્વપ્ના અધિષ્ઠાનને સ્વતઃ અપરોક્ષતા હોવાથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા પૂર્વે કહી. અને સ્વયંજ્યોતિર્ધ્રાક્ષણવાક્યમાં (પૃહ્લદારણ્યકમાં) પણ અત્રાણ પુરુષઃ સ્વયંજ્યોતિર્મવતિ (અહીં આ પુરુષ સ્વયંજ્યોતિ છે) એવું સ્વપ્નને પ્રસંગે કહ્યું છે. તે કહેવાને અભિપ્રાય એવો છે કે ચઘપિ ત્રણે અવસ્થાને વિષે આત્મા સ્વયંપ્રકાશ છે, તથાપિ પોતાના પ્રકાશને વિષે અન્ય પ્રકાશની અપેક્ષાથી રહિત એવો જે સર્વનો પ્રકાશક તે સ્વયંપ્રકાશ કહેવાય છે. જાગ્રત અવસ્થાને વિષે સૂચોદિક તથા નેત્રાદિક પ્રકાશક છે એટલે અન્યપ્રકાશાપેક્ષારહિતતા આત્માને વિષે ઠરી શકે નહિ; તેમ જ જે સ્વૃક્ષ્ણશી છે તેને સુષુપ્તિને વિષે કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી; જેથી નૈયાયિકા સુષુપ્તિને વિષે જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ માને છે; એટલે આત્મપ્રકાશનો સુષુપ્તિને વિષે પણ નિર્ધાર થતો નથી, એટલા જ માટે શ્રુતિએ સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે આત્માને સ્વયંપ્રકાશ કહ્યો છે.

૨૫૫ : સ્વતઃ અપરોક્ષઆત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા

સ્વપ્ન અવસ્થામાં પણ નેત્રાદિક ઇન્દ્રિયનો સંચાર થાય તો સ્વપ્નને વિષે પણ આત્માને, પ્રકાશાંતરનિરપેક્ષતાનો અભાવ થવાથી, સ્વયંપ્રકાશતાનો નિર્ધાર થવો અશક્ય થઈ જશે. માટે ઇન્દ્રિયવ્યાપાર વિના સ્વપ્નને વિષે આત્મપ્રકાશ છે. સ્વપ્નને વિષે, હાથમાં ઢંડ લઈ ઉઘ્રમહિષાદિકને તાડન કરતો, નેત્રથી આત્માદિકને દેખતો બ્રમણ કરે છે, પણ હસ્તનેત્રપાદના ગોલક તો નિશ્ચય પ્રતીત થાય છે; માટે સ્વપ્નને વિષે વ્યાવહારિક ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર નથી અને પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિયનો અંગીકાર નથી; કારણ કે સ્વપ્નને વિષે જો પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય હોય તો સ્વપ્નને વિષે પ્રકાશાંતરનો અભાવ હોવાથી, શ્રુતિમાં જે સ્વયંપ્રકાશતા

કહી છે તેનો ખાધ થાય. વિચારસાગરમાં સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય કહી છે તે પ્રૌઢીવાદ છે; સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય માનતાં પણ જ્ઞાનના સમાનકાળને વિષે તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી, જ્ઞાનની સાધનતા તે ઇન્દ્રિયને બને નહિ; એ પ્રકારે પોતાનો ઉત્કર્ષ બોધવાના હેતુથી પૂર્વવાદીની ઉક્તિ માનીને સમાધાન કરેલું છે માટે સ્વપ્નને વિષે જ્ઞાનનું સાધન ઇન્દ્રિય નથી; અને ઇન્દ્રિયવ્યાપાર વિના કેવળ અંતઃકરણને જ્ઞાનસાધનતા બનતી નથી, તેમ તત્ત્વત્રીપિકાના મત પ્રમાણે અંતઃકરણનો તો સ્વપ્નને વિષે ગજાદિરૂપ પરિણામ થાય છે એટલે જે જ્ઞાનકર્મ તે જ્ઞાનસાધન થઈ શકતું નથી, માટે અંતઃકરણ વિના આત્મ-પ્રકાશ જ ત્યાં છે. એટલે સ્વતઃ અપરોક્ષ આત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા થાય છે; અને સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે ગજાદિકને આકૃષ્ટતા પ્રતીત થાય છે, તે પણ ગજાદિકની પેઠે અધ્યસ્ત જ છે. બચ્ચતને વિષે ઘટાદિકની આકૃષ્ટતા વ્યાવહારિક છે અને રજ્જુસર્પાદિકની આકૃષ્ટતા અધ્યસ્ત હોવાથી પ્રાતિભાસિક છે.

૨૫૬ : દષ્ટિસૃષ્ટિ અને સૃષ્ટિદષ્ટિવાદ

દષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મપદાર્થની અજ્ઞાતસત્તા નથી, જ્ઞાત-સત્તા જ છે, માટે રજ્જુસર્પની પેઠે અનાત્મવસ્તુમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે. તેને વિષે ઇન્દ્રિયજન્યજ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે તે માત્ર અધ્યસ્ત છે. દષ્ટિસૃષ્ટિવાદને વિષે જે લેહ છે. સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ આદિ ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે : દષ્ટિ કહેતાં જે જ્ઞાનસ્વરૂપ તે જ સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૃથક્ સૃષ્ટિ જ નથી. આકરગ્રંથોમાં આમ કહ્યું છે : દષ્ટિસૃષ્ટિ તે જ્ઞાન-સમયે અનાત્મપદાર્થની સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૂર્વ અનાત્મપદાર્થ હોય જ નહિ, માટે દૃશ્યમાત્રની જ્ઞાતસત્તા છે, અજ્ઞાતસત્તા નથી. આ રીતે દષ્ટિ-સૃષ્ટિવાદ દિવિધ છે ને સકળ અદ્વૈતશાસ્ત્રને તે જ અભિમત છે.

૨૫૭ : સૃષ્ટિદષ્ટિવાદ

કેટલાક ગ્રંથકારોએ સ્થૂળદર્શી પુરુષોને અનુસારે સૃષ્ટિદષ્ટિવાદ માન્યો છે. પ્રથમ સૃષ્ટિ થાય છે, તે પછી પ્રમાણને સંબંધ કરીને દષ્ટિ થાય છે. સૃષ્ટિ પછી દષ્ટિ એવો સૃષ્ટિદષ્ટિપદનો અર્થ છે. આ પક્ષમાં અનાત્મપદાર્થની પણ અજ્ઞાતસત્તા છે; અને અનાત્મ ઘટાદિકની રજ્જુસર્પાદિથી વિલક્ષણ એવી વ્યાવહારિક સત્તા છે. દષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં વેદાંત-

રૂપ શબ્દપ્રમાણુનું વિષય છે; અચેતનપદાર્થમાત્ર સાક્ષીભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે આશ્રુપતાદિક પ્રતીતિ તે બ્રમરૂપ છે. પ્રમાણુપ્રમેયવિભાગ પણ સ્વપ્નની પેઠે અધ્યસ્ત છે. સૃષ્ટિદષ્ટિવાદમાં અનાત્મપદાર્થ ઘટાદિક પ્રમાણુના વિષય છે, તેમ જ શુરુથાઆદિક પણ વ્યાવહારિક છે, શુક્તિ રજતાદિકથી વિલક્ષણુ છે, વ્યાવહારિક રજતાદિ પદાર્થથી કટકાદિરૂપ પ્રયોજનસિદ્ધિ થાય છે, પ્રાતિભાસિકથી પ્રયોજનસિદ્ધિ થતી નથી; તથાપિ અધિધાનજ્ઞાને કરી વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક ઉભયની નિવૃત્તિ સમાન રીતે થાય છે; તેમ સદસદ્વિલક્ષણુરૂપ અનિર્વચનીયત્વ પણ ઉભયમાં સમાન છે, તેમ સ્વાધિકરણને વિષે ઉભયનો ત્રિકાલિક અભાવ પણ સમાન છે, એટલે પ્રાતિભાસિકની પેઠે વ્યાવહારિક પદાર્થ પણ મિથ્યા છે. આમ હોવાથી સૃષ્ટિદષ્ટિવાદમાં પણ અદ્વૈતની હાનિ નથી.

૨૫૮ : આ ઉપર શંકા

આ પ્રસંગ ઉપર આવી શંકા છે. દષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં તેમ સૃષ્ટિ-દષ્ટિવાદમાં સકળ અનાત્મ મિથ્યા છે એમાં વિવાદ નથી; પરંતુ મિથ્યા પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વ ધર્મ છે તે ઉપર દ્વૈતવાદી આવો આક્ષેપ કરે છે : પ્રપંચને વિષે જે મિથ્યાત્વધર્મ તે સત્ય છે કે મિથ્યા છે; જે સત્ય કહો તો ચેતનલિજ્ઞ અનાત્મધર્મને સત્યતા પ્રાપ્ત થતાં અદ્વૈતની હાનિ થશે અને મિથ્યાત્વને મિથ્યા કહેતાં પણ અદ્વૈતની હાનિ થવાની. બુદ્ધો મિથ્યા પદાર્થને સ્વવિરોધી પદાર્થની પ્રતિક્ષેપકતા હોવાથી પ્રપંચના મિથ્યા કહેલા મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્યતાનો પ્રતિક્ષેપ થઈ શકશે નહિ. જેમ એક જ બ્રહ્મને વિષે સપ્રપંચત્વ નિઃપ્રપંચત્વ ધર્મ છે ત્યાં મિથ્યાભૂત સપ્રપંચત્વધર્મે કરીને નિઃપ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી, પણ સપ્રપંચત્વ નિઃપ્રપંચત્વ ઉભયધર્મવાળું બ્રહ્મ છે, ત્યાં સપ્રપંચત્વ કલ્પિત છે, નિઃપ્રપંચત્વ પારમાર્થિક છે, તેમ જ પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ કલ્પિત છે અને સત્યત્વ પારમાર્થિક છે. એટલે એ રીતે પ્રપંચને વિષે પારમાર્થિક સત્યત્વધર્મના સદ્ભાવથી કરીને અદ્વૈતની હાનિ થશે જ.

૨૫૯ : અદ્વૈતદીપિકાક્રમ સમાધાન

આ આક્ષેપનું અદ્વૈતદીપિકામા આવું સમાધાન લખ્યું છે : 'સન્ન પટઃ' (ઘટ છે) એ રીતે ઘટાદિકને વિષે સત્યતા પ્રતીત થાય છે, અધિધાનગત સત્યતાનું ઘટાદિકને વિષે ભાન થાય છે, અથવા અધિધાનગત સત્યતાનો ઘટાદિકને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ ઊપજે છે.

ઘટાદિકને વિષે સદસદ્વિલક્ષણતારૂપ મિથ્યાત્વધર્મ શ્રુતિસિદ્ધ છે. સદ્વિલક્ષણને વિષે મિથ્યાત્વ હોવાથી મિથ્યાત્વનો સત્યત્વથી વિરોધ છે, એટલે ઘટાદિકને વિષે તેની પોતાની સત્યતા નથી. તેનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે. અને દ્વૈતવાદી જે કહે છે કે, મિથ્યાત્વધર્મની સત્યતા માન્યા વિના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્યતાનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ; એ મિથ્યાભૂત ધર્મથી પણ સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ કહો તો મિથ્યાભૂત સપ્રપંચત્વથી બ્રહ્મની નિઃપ્રપંચતાનો પણ પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ; તે બધું કહેવું અયુક્ત છે. એવો નિયમ છે કે, પ્રમાણુ-સિદ્ધ એક ધર્મથી સ્વસમાનસત્તાવાળા ધર્મોના સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે; ધર્મોની જ્યાં વિષમસત્તા હોય ત્યાં તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. બ્રહ્મણું સપ્રપંચત્વ વ્યાવહારિક છે, બ્રહ્મ પોતે પારમાર્થિક છે; એટલે બ્રહ્મ સપ્રપંચત્વની સમાનસત્તાવાળું નથી, એટલે તેના નિઃપ્રપંચત્વનો સપ્રપંચત્વથી પ્રતિક્ષેપ થઈ શકે નહિ; અને વ્યાવહારિક પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ પણ વ્યાવહારિક જ છે; કેમ કે આગંતુક દોષરહિત કેવળ અવિદ્યાજન્ય પ્રપંચ અને મિથ્યાત્વ ઉભય છે, એટલે ઉભય વ્યાવહારિક હોવાથી, પ્રપંચ મિથ્યાત્વની સમાનસત્તાવાળો છે, તેના સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે અને સત્યધર્મથી જ વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ માનીએ તો ‘રજતં સત્’ (રજત સત્ છે) એમ શુક્તિરજતને વિષે પણ સત્યત્વ પ્રતીત થશે અને રજતના મિથ્યાત્વથી તેનો પ્રતિક્ષેપ થવો ઘટશે નહિ. કલ્પિત રજતને વિષે મિથ્યાત્વ-ધર્મ પણ કલ્પિત છે, સત્ય નથી, એટલે વિરોધી ધર્મના પ્રતિક્ષેપને વિષે પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સત્યતા અપેક્ષિત નથી, પણ જે ધર્મોના ધર્મ વિરોધી હોય તે ધર્મો પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સમાનસત્તાવાળો હોવો જોઈએ. એટલે બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી તેના નિઃપ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવાની આપત્તિ સંભવતી નથી; પણ પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તો તેના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે.

૨૬૦ : દ્વૈતવાદીઓની અન્ય પ્રકારે શંકા

પ્રકારાંતરથી પણ દ્વૈતવાદીઓ શંકા કરે છે. પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વધર્મને મિથ્યા માનીએ તોપણ પ્રપંચના પારમાર્થિક સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપક થાય નહિ; કેમ કે સમાન સત્તાવાળા ધર્મોનો વિરોધ થાય છે, વિષમ સત્તાવાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો નથી; જો વિષમ સત્તા-

વાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો હોય તો શુક્તિને વિષે પ્રાતિભાસિક રજતના તાદાત્મ્યથી વ્યાવહારિક રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ. આ પ્રકારે પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તેના પારમાર્થિક સત્યત્વના પ્રતિક્ષેપનો અસંભવ હોવાને લીધે પ્રપંચ સત્ય છે, એટલે અદ્વૈતનો અસંભવ છે.

૨૬૧ : આ આક્ષેપનું ઉક્ત સમાધાન

આ શંકાનું પણ જે ઉક્ત સમાધાન તે જ સમાધાન છે; કેમ કે પૂર્વ ઉક્ત રીતિથી સર્પરજતાદિકના મિથ્યાત્વે કરીને તેમના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઈએ નહિ; એટલે પ્રમાણુનિર્ણીત ધર્મથી વિરોધી ધર્મની પ્રતિક્ષેપકતાને વિષે પ્રમાણુનિર્ણીતત્વ પ્રયોજક છે. રજતનું મિથ્યાત્વ પ્રમાણુનિર્ણીત છે, અને તેનું વિરોધી જે સત્યત્વ તેનું પ્રતિક્ષેપક છે; એમ જ પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ પણ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે ને તેનાથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિને વિષે રજતનું જે તાદાત્મ્ય તે બ્રમસિદ્ધ છે, પ્રમાણુનિર્ણીત નથી, એટલે તેનાથી રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ; બલકુલ શુક્તિને વિષે રજતભેદ તે પ્રમાણુનિર્ણીત છે, તેનાથી રજતતાદાત્મ્યનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. પ્રપંચના મિથ્યાત્વના મિથ્યાત્વને વ્યાવહારિક માનીને તેનો ધર્મી જે પ્રપંચ તેને સત્ય કહેવો એ સર્વથા વિરુદ્ધ છે; કેમ કે વ્યાવહારિક ધર્મનો આશ્રય વ્યાવહારિક સંભવે છે, માટે દ્વૈતવાદીઓનો આ દ્વિતીય આક્ષેપ પણ અસંગત છે.

૨૬૨ : અદ્વૈતદીપિકાઉક્ત સમાધાન અને સત્તાભેદ તથા એકસત્તા

આ પ્રકારે અદ્વૈતદીપિકાઅંતર્ગત રીતિ પ્રમાણે પ્રતિક્ષેપકધર્મની સમાન સત્તાવાળો ધર્મી હોય તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એવો નિયમ માનતાં પ્રપંચના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે. બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી નિઃપ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ; પણ સત્તાભેદ માનતાં અદ્વૈતદીપિકાઉક્ત સમાધાન સંભવે છે. બ્રહ્મરૂપ સત્તાનું જ ઘટાદિકને વિષે ભાન થાય છે, વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક પદાર્થોની ભિન્ન સત્તા નથી, એ પક્ષમાં એકસત્તા મનાઈ એટલે ત્યાં ઉક્ત સમાધાન સંભવતું નથી.

૨૬૩ : નિશ્ચલદાસોક્ત સમાધાન

પરંતુ અમારી ભાવનામાં આવું સમાધાન આવે છે : પ્રમાણ-
નિર્ણીત ધર્મથી સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને ઉભય
ધર્મ પ્રમાણનિર્ણીત હોય ત્યાં અપર ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. પ્રપંચ-
નું મિથ્યાત્વ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે અને પ્રપંચના સત્યત્વને માટે
કોઈ શ્રુતિવચન પ્રમાણ નથી. ઊલટું શ્રુતિવચનથી સત્યત્વનો અભાવ
તો પ્રતીત થાય છે, એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો બાધ થાય
છે. ‘ઘટ સત્ છે’ એ રીતે યદ્યપિ પ્રત્યક્ષ પ્રમાણે કરીને પ્રપંચને વિષે
સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે તથાપિ અપૌરુષેય શ્રુતિવચનની આગળ પુરુષ-
પ્રત્યક્ષ દુર્બળ છે, એટલે પ્રપંચનું સત્યત્વ પ્રમાણસિદ્ધ નથી. બ્રહ્મનું
સપ્રપંચત્વ નિબ્રપંચત્વ ઉભય પ્રમાણસિદ્ધ છે, એટલે એક ધર્મથી અપરનો
બાધ થતો નથી; પરંતુ નિબ્રપંચત્વજ્ઞાનથી પરમ પુરુષાર્થની પ્રાપ્તિ થાય
છે, માટે શ્રુતિનું તાત્પર્ય નિબ્રપંચત્વ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર છે, અને
અદ્વૈત નિબ્રપંચ બ્રહ્મના બોધને ઉપયોગી સપ્રપંચત્વનું નિરૂપણ છે;
એટલે સપ્રપંચત્વ નિરૂપણ કરવાને વિષે શ્રુતિના તાત્પર્યનો અભાવ
હોવાથી સપ્રપંચત્વ પારમાર્થિક નથી, કેવળ કલ્પિત છે, પણ દોષાદિક-
રહિત કેવળ અવિદ્યાજન્ય હોવાથી તે પ્રાતિભાસિક નથી, બ્યાવહારિક
છે. આ પ્રકારે નિબ્રપંચત્વથી સપ્રપંચત્વનો બાધ સિદ્ધ થાય છે; કારણ
કે સપ્રપંચત્વપ્રતિપાદક વચનનું તાત્પર્ય બ્યાવહારિક સપ્રપંચત્વ કહેવાનું
છે. એમ કહેવાથી સપ્રપંચત્વનો સંકોચ થાય છે; બ્રહ્મનું સપ્રપંચત્વ
સર્વદા નથી. વિદ્યાથી પૂર્વના અવિદ્યાકાલને વિષે છે; એટલે નિબ્ર-
પંચત્વધર્મથી સપ્રપંચત્વ બાધ્ય છે; સપ્રપંચત્વથી નિબ્રપંચત્વનો
પ્રતિક્ષેપ સંભવતો નથી. એટલા માટે દૈતવાદીનો આક્ષેપ અસંગત છે.

૨૬૪ : ઉક્ત આક્ષેપનું અન્ય અંતકારોક્ત સમાધાન

નૃસિંહાશ્રમ કરતાં અન્ય અંતકારોએ ઉક્ત આક્ષેપનું આવું
સમાધાન કહેતું છે : સ્વાશ્રયગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ
ન થાય તે ધર્મથી વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે; અને સ્વાશ્રય-
ગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ થાય તેનાથી સ્વવિરોધી
ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. મિથ્યાત્વનો આશ્રય જે પ્રપંચ તેનું
અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ તેનો તત્ત્વસાક્ષાત્કાર થતાં પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો બાધ
થતો નથી, ઊલટી બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ અધિક

દંઠ થાય છે. એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી મિથ્યાત્વવિરોધી જે પ્રપંચનું સત્યત્વ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. વળી સપ્રપંચત્વનો આશ્રય બ્રહ્મ છે એટલે બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારથી સપ્રપંચત્વનો બાધ થાય છે. જેમ શુક્તિને વિષે સ્વતાદાત્મ્ય છે અને કલ્પિતનું પણ સ્વાધિધાનને વિષે તાદાત્મ્ય હોવાથી રજતતાદાત્મ્ય છે, ત્યાં શુક્તિસાક્ષાત્કારથી શુક્તિતાદાત્મ્યનો બાધ થતો નથી, પણ શુક્તિતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી જે શુક્તિભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિસાક્ષાત્કારથી રજતતાદાત્મ્યનો બાધ થાય છે એટલે રજતતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી રજતભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. તેમ જ પ્રપંચના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી નિપ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. આ પ્રકારે દ્વૈતવાદીઓના આક્ષેપનાં અનેક પ્રકારે સમાધાન છે, તેમનાં વચનોથી જિજ્ઞાસુએ વિમુખ રહેવું જ ઉચિત છે.

૨૬૫ : પાંચ પ્રકારે પ્રપંચ સત્યત્વનો

પ્રતિક્ષેપ-તત્ત્વશુદ્ધિકાર

પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી તેના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એમ કહ્યું ત્યાં સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ મતભેદે કરીને પાંચ પ્રકારનો છે. તત્ત્વ-શુદ્ધિકારના મતમાં ‘ઘટ સત્ છે’ ઇત્યાદિક પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના વિષય જે ઘટાદિક તેનું અધિધાન સતરૂપ ચેતન છે અને સતરૂપ ચેતનને વિષે અધ્યસ્ત ઘટાદિક પોતાના અધિધાનથી અભિન્ન હોઈ બ્રમવૃત્તિનાં વિષય થાય છે. જેમ શુક્તિ રજત્રુ આદિકને વિષય કરવાવાળી ઇંદ્રમાકાર આક્રુપવૃત્તિ થાય છે અને રજતસર્પોદિક આક્રુપવૃત્તિના વિષય નથી, પણ બ્રમવૃત્તિના વિષય છે, તેમ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય સકળ જ્ઞાનોની વિષય અધિધાનસત્તા છે. ઘટાદિગોચર પ્રમાણજન્ય વૃત્તિ થતી નથી; કેમ કે પ્રમાણ છે તે અજ્ઞાતગોચર છે અને જડ પદાર્થોને અજ્ઞાતકૃત આવરણનો અસંભવ હોવાથી અજ્ઞાતત્વ ઘટતું નથી, ને પ્રમાણગોચરતા સંભવતી નથી, એટલે રજતસર્પોદિકની પેઠે ઘટાદિક પણ બ્રમના વિષય છે, તેમનું અધિધાન સતરૂપ છે, ને તે જ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય વૃત્તિનું વિષય છે. આ પ્રકારે સકળ પ્રમાણનું વિષય સતરૂપ ચેતનને વિષે તાદાત્મ્યથી કરીને અનેકભેદવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ બ્રમરૂપ છે. આમ છે એટલે ઘટાદિકને વિષે જે સત્તા તે દોઈ પ્રમાણનો વિષય નથી, એટલા જ માટે ઘટાદિકના મિથ્યાત્વનો અતિરમૂતિ અનુવાદ કરે છે.

તત્ત્વશુદ્ધિકારે આ રીતે, નેત્રાદિપ્રમાણગોચર તો અધિષ્ઠાનસત્તાને જ કહી છે, ઘટાદિકસત્તાને નેત્રાદિપ્રમાણગોચર કહી નથી, અને એમ પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ કર્યો છે.

૨૬૬ : અન્ય રીતે પ્રતિક્ષેપ

કોઈ અંચકાર આ રીતે કહે છે : ‘ઘટ છે’ ઇત્યાદિક પ્રતીતિનો વિષય ઘટાદિકનું સત્ત્વ છે, અને શ્રુતિ, યુક્તિ તથા જ્ઞાનીના અનુભવથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વ છે. આ સ્થાને અખાધિત્વરૂપ સત્ત્વનો મિથ્યાત્વ સાથે વિરોધ હોવાથી ઘટાદિકને વિષે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે. જેમ સકલ ઘટને વિષે અનુગત ધર્મ ‘ઘટત્વ’ છે, તેમ ‘ઘટ સત્ છે’ ‘પટ સત્ છે’, એવી એકાકાર પ્રતીતિનો વિષય સકલ પદ્મથીને વિષે જે અનુગત ધર્મ તે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે; અથવા દેશકાળના સંબંધ વિના ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય નહિ, દેશકાળસંબંધવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય છે; ‘અત્ર ઘટ છે’, ‘અધુના ઘટ છે’, એ રીતે દેશ-સંબંધ તથા કાલસંબંધને જ ઘટાદિવિષયક પ્રતીતિ વિષય કરે છે. એટલે ઘટાદિકમાં જે સત્ત્વ છે તે દેશસંબંધરૂપ તથા કાલસંબંધરૂપ છે, અથવા ઘટાદિકનું સ્વરૂપ તે જ ‘ઘટ છે’ એ પ્રતીતિનો વિષય છે; ઘટાદિકથી પૃથક્ સ્વરૂપને એ પ્રતીતિ વિષય કરતી નથી; કારણ કે ન-શબ્દરહિત વાક્યથી જેની પ્રતીતિ થાય તેનો નિષેધ ન-શબ્દ સહિત વાક્યથી થાય છે, અને ‘ઘટ છે’ એ વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપનો નિષેધ થાય છે એમ સર્વને સંમત છે માટે ‘ઘટ છે’ એવા ન-શબ્દરહિત વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપમાત્રનો બોધ માનવો જ ઉચિત છે. આ પ્રકારે ‘ઘટ છે’ એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનું સ્વરૂપ છે, ને સ્વરૂપથી અતિરિક્ત ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વ છે નહિ, તેથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેવો છે.

૨૬૭ : ન્યાયસુધાકારની રીતિથી પ્રપંચસત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ

ન્યાયસુધાકારના મતમાં અધિષ્ઠાનગત સત્તાનો સંબંધ ઘટાદિકને વિષે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. તત્ત્વશુદ્ધિકારના મતમાં તો ઘટાદિક અનાત્મગોચર જે પ્રતીતિ તે પ્રમાણુજન્ય નથી; કેવળ અધિષ્ઠાનસત્તા જ પ્રમાણુનો વિષય છે, પણ આ મતમાં તો અધિષ્ઠાનસત્તાના સંબંધવિશિષ્ટ ઘટાદિક પ્રમાણુનાં વિષય છે; એટલે લેઈ છે. આ પ્રકારે ઘટાદિકને વિષે, અધિષ્ઠાનસત્તાનો સંબંધ હોવાથી, ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વ પ્રતીતિ થાય.

અને ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વનો અભાવ હોવાથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેવાય છે, અધિધાનસત્તાની પ્રતીતિ ઘટાદિકને વિષે માનતાં અન્યથાખ્યાતિનો અંગીકાર થાય છે; માટે અધિધાનસત્તાનો અનિર્વચનીય સંબંધ ઘટાદિક સાથે થઈ આવે છે એમ કહેવું ઉચિત છે.

૨૬૮ : અન્ય આચાર્યની રીતિ

કોઈ આચાર્ય આ રીતે સત્ત્વનો પ્રતિક્ષેપ કહે છે. શ્રુતિમાં કહ્યું છે. ‘પ્રાણા વૈ સત્યં તેષામેષ સત્યમ્’ પ્રાણુશબ્દનો અર્થ હિરણ્યગર્ભ છે, પ્રાણુ કહેતાં હિરણ્યગર્ભ સત્ય છે; તેની અપેક્ષાએ પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે, એવું એ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. સત્યસ્ય સત્યમ્ એવી પણ અન્ય શ્રુતિ છે, અનાત્મસત્યતાથી આત્મસત્યતા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો તે શ્રુતિનો અર્થ છે. જેમ અન્ય રાજાની અપેક્ષાથી ઉત્કૃષ્ટ રાજાને રાજરાજ કહે છે, તેમ ઉત્કૃષ્ટ સત્યને ‘સત્યનું સત્ય’ કહેવું છે. આ પ્રકારે અતિવાક્યોને વિષે સત્યના ઉત્કર્ષ-અપકર્ષ કદા છે. ત્યાં અન્યવિધ ઉત્કર્ષ-અપકર્ષ તો સંભવે નહિ, પણ સર્વદા અબાધ્ય અને કિંચિત્કાળ અબાધ્ય એવો સત્યને વિષે ઉત્કર્ષ-અપકર્ષ હોઈ શકે. અનાત્મ પદાર્થોને વિષે જ્ઞાનના પૂર્વકાળે અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ છે, અને પરમાત્મવસ્તુને વિષે સર્વદા અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વ છે; એટલે હિરણ્યગર્ભ અપકૃષ્ટ સત્ય છે, પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે. આ પ્રકારે દ્વિવિધ સત્યત્વ શ્રુતિસંમત છે, તેમાં કિંચિત્કાલ અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ નથી, સર્વદા અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ છે, એટલે તેનો પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે.

૨૬૯ : સંક્ષેપશારીરકની રીતિ

સંક્ષેપશારીરકમાં આ પ્રકારે કહ્યું છે. યદ્યપિ પ્રત્યક્ષાદિપ્રમાણથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે, તથાપિ પ્રમાણુતા તો બ્રહ્મબોધક વાક્યોને વિષે જ છે, અનાત્મગ્રાહક પ્રત્યક્ષાદિ તો પ્રમાણુલાસ છે, પ્રમાણુ નથી; કારણ કે પ્રમાણુ અજ્ઞાત અર્થના બોધનું જનક છે; અજ્ઞાનકૃત આવરણનો જડ પદાર્થને વિષે અસંભવ હોવાથી, ચેતનભિન્નને વિષે અજ્ઞાતત્વનો અભાવ સિદ્ધ છે, ત્યાં ચેતનભિન્નનાં બોધક જે પ્રત્યક્ષાદિ તેમની પ્રમાણુતા સંભવતી નથી. આમ પ્રમાણુલાસથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વની સિદ્ધિ થાય છે, શ્રુતિરૂપ પ્રમાણુથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વની

સિદ્ધિ થાય છે, મુખ્ય પ્રમાણથી પ્રમાણભાસના બાધ દ્વારા સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. આ રીતે પ્રપંચને વિષે અત્યંત અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો પાંચ પ્રકારે પ્રતિક્ષેપ કહ્યો; અર્થાત્ પ્રપંચ સર્વથા મિથ્યા છે.

૨૭૦ : કર્મની જ્ઞાનસાધનતા

મિથ્યાત્વની નિવૃત્તિને વિષે કર્મનો ઉપયોગ નથી; એટલે કેવળ કર્મથી અથવા કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી અનર્થ નામ પ્રપંચની નિવૃત્તિ સંભવતી નથી. કેવળ જ્ઞાનથી અનર્થનિવૃત્તિ થાય છે. આ અર્થે અદૈતવાદના શ્રેયોમાં અતિ પ્રસિદ્ધ છે, તેમ ભાષામાં પણ વિચારસાગરના પદતરંગમાં સ્પષ્ટ છે; એટલે અહીં લખ્યો નથી. અહીં એ સિદ્ધાંત છે કે, અનેક શ્રુતિસ્મૃતિને વિષે કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી મોક્ષપ્રાપ્તિ કહી છે. ભાષ્યકારે બહુ સ્થાનોએ વિષે સમુચ્ચયવાદનો નિષેધ પ્રતિપાદન કર્યો છે. ત્યાં એવો નિર્ધાર છે કે, સમુચ્ચય બે પ્રકારનો છે : સમસમુચ્ચય, ક્રમસમુચ્ચય. જ્ઞાન અને કર્મ ઉભય પરસ્પર મળીને મોક્ષનાં સાધન છે એમ બાણી એકકાળે ઉભયનું અનુષ્ઠાન તેને સમસમુચ્ચય કહીએ છીએ. એકના એક જ અધિકારીને પૂર્વે કર્મોનુષ્ઠાન અને ઉત્તરકાળને વિષે સકળકર્મનો ત્યાગ કરી જ્ઞાનહેતુ એવાં શ્રવણાદિકનું અનુષ્ઠાન તેને ક્રમસમુચ્ચય કહીએ છીએ. એમાં સમસમુચ્ચયનો તો નિષેધ છે, અને શ્રુતિસ્મૃતિમાં પણ જ્યાં જ્ઞાનક્રમનો સમુચ્ચય લખ્યો છે ત્યાં ક્રમસમુચ્ચય કહેવાનું જ તાત્પર્ય છે.

૨૭૧ : ભાષ્યકાર

ભાષ્યકારનો સિદ્ધાંત એવો છે કે, મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, પણ મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન જ્ઞાન છે, અને જ્ઞાનનું સાધન કર્મ છે.

૨૭૨ : વાચસ્પતિ

ભામતી નિબંધને વિષે વાચસ્પતિએ આમ કહ્યું છે : જ્ઞાનનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, જિજ્ઞાસાનું સાધન કર્મ છે; કેમ કે કેવલ્યશાખાને વિષે સકળ આશ્રમકર્મ વિવિધિયાનાં સાધન છે એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે. વેદન નામ બ્રહ્મવાની ઇચ્છાને વિવિધિયા કહે છે. અને તૃતીય અધ્યાયમાં સૂત્રકારે પણ સર્વ કર્મની જ્ઞાનને વિષે અપેક્ષા કહી છે. ત્યાં સૂત્રના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે આનું કહ્યું છે : ચમદમાદિક

સાધન તો જ્ઞાનનાં સાધન છે, એટલે જ્ઞાનની સમીપ છે અને જિજ્ઞાસાનાં સાધન કર્મ છે, એટલે શમદમાદિકની અપેક્ષાએ જ્ઞાનથી દૂર છે. આ પ્રકારે શ્રુતિવચનથી તેમ ભાષ્યવચનથી જિજ્ઞાસાનાં સાક્ષાત્સાધન કર્મ છે, અને જિજ્ઞાસા દ્વારા જ્ઞાનનાં પણ સાધન છે. જે કર્મને જ્ઞાનનાં સાક્ષાત્ સાધન કહીએ તો જ્ઞાનના ઉદય પર્યંત કર્મોનુદાન પ્રાપ્ત થાય, અને જ્ઞાન સહિત કર્મત્યાગરૂપ સંન્યાસનો લોપ થાય; માટે કર્મ જિજ્ઞાસાનાં સાધન છે એવો વાચરપતિનો મત છે.

૨૭૩ : વિવરણુકાર

વિવરણુકારનો આવેા મત છે, યદ્યપિ ‘વેદાનુવચનેન વિવિદિપન્તિ’ (વેદાનુવચનથી વિવિદિષા કરે છે) એમ શ્રુતિમાં કહ્યું છે ત્યાં અક્ષરાર્થે જોતાં વેદાધ્યયનાદિક કર્મને વિવિદિષાની સાધનતા સમજાય છે, તથાપિ ઇચ્છાનો વિષય જે જ્ઞાન તેની સાધનતાને વિષે જ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે, કર્મને ઇચ્છાની સાધનતા કહેવામા શ્રુતિનું તાત્પર્ય નથી. જેમ અશ્વેન જિગમિપતિ (અશ્વથી જવાની ઇચ્છા-જિગમિષા-કરે છે) એ વાક્યમાં અક્ષરાર્થે જોતાં ગમનવિષયક ઇચ્છાની સાધનતા અશ્વને પ્રતીત થાય છે શલ્લેણ જિઘાંસતિ (શસ્ત્રથી ફણવા ઇચ્છે છે) એ વાક્યમાં હનનવિષયક ઇચ્છાની સાધનતા શસ્ત્રને પ્રતીત થાય છે અને તે તે વાક્યમાં ઇચ્છાનું વિષય ગમન તથા હનન તેની સાધનતા અશ્વને વિષે તથા શસ્ત્રને વિષે અભિપ્રેત છે; તેમ ઇચ્છાના વિષય જ્ઞાનની સાધનતા કર્મને અભિપ્રેત છે. વળી આ પક્ષમાં જે દોષ કહ્યો છે કે કર્મને જ્ઞાનની સાધનતા માનતાં જ્ઞાનોદય પર્યંત કર્મોનુદાનની આપત્તિ થવાથી સંન્યાસનો લોપ થશે, તેનું એવું સમાધાન છે કે, જેમ બીજ-પ્રક્ષેપ પૂર્વે ભૂમિનું કર્ષણ થાય છે અને બીજપ્રક્ષેપના ઉત્તરકાળને વિષે ભૂમિનું આકર્ષણ થતાં ત્રીહિ આદિકની સિદ્ધિ કર્ષણ-આકર્ષણના યોગે થઈ રહે છે, તેમ કર્મ અને સંન્યાસથી જ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. અંતઃકરણની શુદ્ધિ દ્વારા પ્રત્યક્ષતત્ત્વની તીવ્ર જિજ્ઞાસા, વૈરાગ્ય સહિત, થાય ત્યાં સુધી કર્મ કર્તવ્ય છે, અને વૈરાગ્ય સહિત તીવ્ર જિજ્ઞાસાના ઉત્તરકાળને વિષે સાધન સહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. આ રીતે જ્ઞાનનાં સાધન કર્મ છે, તથાપિ તીવ્ર જિજ્ઞાસાની પૂર્વે જ કર્તવ્ય છે, ઉત્તરકાળ તો સંન્યાસનાં અંગ જે શમાદિક તે જ કર્તવ્ય છે, કર્મ નહિ. આમ છે એટલે કર્મની અપેક્ષાએ શમાદિકની અંતરંગતા પ્રતિપાદન કરનારાં તૃતીય અધ્યાયરથ ભાષ્યવચનો સાથે વિરોધ

નથી. આમ વિવરણકારના મતમાં જ્ઞાનતાં સાધન કર્મ છે, વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિધાનાં સાધન છે; પણ ઉભય મતમાં વિવિદિધાના પૂર્વ-કાળને વિષે કર્મનું અનુધાન અને ઉત્તરકાળને વિષે શમાદિ સહિત સંન્યાસપૂર્વક શ્રવણાદિકનું અનુધાન કહ્યું છે; વિવિદિધાના ઉત્તરકાળને વિષે કોઈના મતમાં કર્મ કર્તવ્ય નથી.

૨૭૪ : આ બે મત ઉપર શંકા

આ સ્થાને શંકા થાય છે. ઉભય મતમાં વિવિદિધાના પૂર્વકાળને વિષે કર્મ કર્તવ્ય હોય તો મતભેદનું નિરૂપણ કયું તે નિરૂપણ થાય. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફળ વિવિદિધા છે, વિવરણકારના મતમાં કર્મનું ફળ જ્ઞાન છે. ફળની સિદ્ધિ થાય ત્યારે સાધનનો ત્યાગ થાય છે; એટલે વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિધાની સિદ્ધિ પર્થત કર્મનું અનુધાન માનતાં અને વિવરણકારના મતમાં વિવિદિધાના ઉત્તરકાળને વિષે પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિ પર્થત કર્મનું અનુધાન માનતાં, ઉભય મતની વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ જણાય છે. વાચસ્પતિમતાનુસારી જિજ્ઞાસુ કર્મનો ત્યાગ કરે અને વિવરણકારના મતાનુસારી જ્ઞાનથી પૂર્વે જિજ્ઞાસુ છતાં પણ કર્મનું અનુધાન કરે, એમ મતભેદનિરૂપણ સફળ થઈ શકે. પૂર્વોક્ત રીતિથી ઉભય મતમાં વિવિદિધાની સિદ્ધિથી કર્મનો ત્યાગ માનતાં પરસ્પર વિલક્ષણતા આવતી નથી ને મતભેદનિરૂપણ જ નિરૂપણ થવા જાય છે.

૨૭૫ : એ શંકાનું સમાધાન

આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે : યદ્યપિ ઉભય મતમાં વિવિદિધા પર્થત જ કર્મનું અનુધાન છે તથાપિ મતભેદે કરી કર્મના ફળમાં વિલક્ષણતા છે. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફળ વિવિદિધા છે. વિવિદિધાની ઉત્પત્તિ થતાં કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ થાય છે. વિવિદિધા છતાં પણ ઉત્તમ ગુરુલાભાદિ સામગ્રી હોય તો જ્ઞાન થાય, કોઈ જ્ઞાનની વિઠલતા હોય તો જ્ઞાન થાય નહિ. કર્મનો વ્યાપાર વિવિદિધાની ઉત્પત્તિને વિષે છે, તત્ત્વજ્ઞાન કર્મનું ફળ નથી, એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિને વિષે કર્મનો વ્યાપાર નથી. આમ વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે વિવિદિધાહેતુ કર્મનું અનુ-ધાન કરતાં પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિ નિયમે કરીને થતી નથી, પણ ઉત્તમ લાભ્યે કરી સકળ સામગ્રીની સિદ્ધિ હોય તો જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ અનિયત છે. વિવરણકારના મતમાં વિવિદિધાના પૂર્વકાળને વિષે કરેલા કર્મનું ફળ પણ જ્ઞાન છે, એટલે ફળની ઉત્પત્તિ વિના

કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ ન થવાથી, જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ પર્યંત કર્મજન્ય અપૂર્વ રહે છે. જેટલી સામગ્રી વિના કર્મનું ક્ષણ જે જ્ઞાન તે થાય નહિ તેટલી સામગ્રીને કર્મ સંપાદન કરે છે. એમ આ પક્ષ પ્રમાણે જ્ઞાનહેતુ કર્મનું અનુધાન કરતાં વર્તમાન શરીરમાં કે ભાવિ શરીરમાં જ્ઞાન અવશ્ય થાય છે; એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયત છે, આમ જોતાં વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે શુભકર્મથી વિવિધિયા નિયમે કરીને થાય છે. જ્ઞાનની સિદ્ધિ અનિયમિત છે; વિષકરણકારના મત પ્રમાણે એ જ કર્મથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયમે કરીને થાય છે. એટલે ઉભય મતનો પરસ્પરથી ભેદ છે, સંકર નથી. વિવિધિયાના હેતુ કર્મ હોય કે જ્ઞાનનાં હેતુ હોય, પણ ઉભય રીતે વેદાધ્યયન, યજ્ઞદાન, કૃત્યદ્રાવણ, આદિક આશ્રમક્રમોનો વિધાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૬ : વર્ણધર્મનો વિધામાં ઉપયોગ

કોઈ આચાર્ય એમ કહે છે કે, વર્ણમાત્રના ધર્મોનો વિધાને વિષે ઉપયોગ નથી.

૨૭૭ : કલ્પતરુકાર

કલ્પતરુકારનો મત આ પ્રમાણે છે : નિત્યકર્મમાત્રનો વિધાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે સૂત્રકારે તથા ભાષ્યકારે આશ્રમરહિત પુરુષોનો પણ વિધાનાં હેતુ એવાં કર્મને વિષે તેમ શ્રવણાદિકને વિષે અધિકાર કહ્યો છે, તેમજ રેકવ, વાચકનવી આદિક આશ્રમરહિતને પણ બ્રહ્મવિદ્યા પ્રાપ્ત થયાનું શ્રુતિ કહે છે. વાચકનવી પુત્રી ગાગી વાચકનવી કહેવાય છે. જે આશ્રમધર્મોનો જ વિધાને વિષે ઉપયોગ હોય તો આશ્રમરહિત પુરુષોને વિષે, જ્ઞાનસંપાદક કર્મના અભાવથી, જ્ઞાન થવું જોઈએ નહિ. માટે જપ, ગંગાસ્નાન, દેવતાધ્યાનાદિ સહિત સકળ શુભ કર્મનો વિધાને વિષે ઉપયોગ છે. આ પ્રમાણે કલ્પતરુકારનો મત છે; પરંતુ કલ્પતરુકારના મત પ્રમાણે પણ કામ્ય કર્મનો વિધાને વિષે ઉપયોગ નથી, કેવળ નિત્ય કર્મનો જ વિધાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે અન્ય પ્રકારે તો કર્મનો વિધાને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી, માત્ર વિધાનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા કર્મનો ઉપયોગ છે. કામ્યકર્મથી તો સ્વર્ગપુત્રાદિ પ્રાપ્તિ ક્ષણ થાય છે, જેનાથી પાપનિવૃત્તિ થતી નથી, પાપની નિવૃત્તિ તો નિત્ય કર્મથી જ થાય છે; માટે સર્વ નિત્યકર્મોનો જ વિધાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૮ : સંક્ષેપશારીરક

સંક્ષેપશારીરકના કર્તા આ પ્રમાણે કહે છે : કામ્ય અને નિત્ય એવાં સકળ શુભ કર્મોનો વિધાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણ કે ‘યજ્ઞથી વિવિદિધા કરે છે’ (યજ્ઞેન વિવિદિપંતિ) એમ કેવલદયશાખામાં કહ્યું છે, ત્યાં યજ્ઞ-શબ્દ છે તે નિત્ય અને કામ્ય એ ઉભય કર્મ સાધારણ છે. વળી ‘ધર્મથી પાપને દૂર કરે છે’ (ધર્મેણ પાપમપનુદતિ) ઇત્યાદિ વાક્યોથી સકળ શુભ કર્મને પાપની નાશકતા પ્રતીત થાય છે; માટે જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા, નિત્ય કર્મની પેઠે, કામ્યકર્મ પણ વિધાને વિષે ઉપયોગી છે. સંક્ષેપશારીરકના કર્તા સર્વજ્ઞાત્મસુનિનો આવો મત છે.

૨૭૯ : કર્મ અને સંન્યાસ

માટે તીવ્ર જિજ્ઞાસા પર્વત સકળ શુભ કર્મ કર્તવ્ય છે. દલતર વૈરાગ્ય સહિત તીવ્ર જિજ્ઞાસા થતાં સાધન સહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. જેમ શુભ કર્મથી પાપની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ સંન્યાસથી પણ જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપ અનેક પ્રકારનાં થાય છે; તેમાંથી કેટલાંકની નિવૃત્તિ કર્મથી અને કેટલાંકની નિવૃત્તિ સંન્યાસથી થાય છે, માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ દ્વારા કર્મ અને સંન્યાસ ઉભય જ્ઞાનના હેતુ હોવાથી ક્રમે કરીને કર્તવ્ય છે.

૨૮૦ : સંન્યાસની શ્રવણસાધનતા

કોઈ આચાર્યનો આવો મત છે : કેવળ પાપનિવૃત્તિ દ્વારા જ સંન્યાસને જ્ઞાનની સાધનતા નથી, પણ સંન્યાસજન્ય અપૂર્વ સહિત જે પુરુષ તેને જ શ્રવણનિષ્ઠ થી જ્ઞાન થાય છે, માટે શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ કરે છે અને સર્વથા નિષ્પાપને પણ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે.

૨૮૧ : સંન્યાસને દૃષ્ટફલહેતુતા

વિવરણકારનો મત આ પ્રકારે છે : સંન્યાસ વિના વિશ્લેષનો અભાવ થતો નથી, માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક વિશ્લેષની નિવૃત્તિરૂપ દૃષ્ટફળ સંન્યાસથી થાય છે; જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ અથવા જ્ઞાનહેતુ ધર્મની ઉત્પત્તિ એવા અદૃષ્ટ ફળનો હેતુ સંન્યાસ છે એમ કહેવું અયોગ્ય છે;

કારણ કે જ્યાં દૃષ્ટા સંલભે નહિ ત્યાં અદૃષ્ટની કલ્પના કરવાની છે. સંન્યાસનું દૃષ્ટા વિદ્યેષનિવૃત્તિ સંલભે છે, એટલે તેનું અદૃષ્ટા કલ્પનું સંલભે નહિ. કેઈ સારા પુરુષને આશ્રમાતરને વિષે પણ કામ-કૌધાદિરૂપ વિદ્યેષનો અભાવ થાય અને કર્મછિદ્રને વિષે વેદાંતનો વિચાર સંલભે તો ઉક્ત રીતિએ સંન્યાસ કરવો તે વ્યર્થ કરે; તથાપિ ‘સુધુષ્ઠિ સુધી તેમ મરણ સુધીનો કાળ વેદાંતચિંતનમા ગાળવો’ (આસુમેરામૃતે: કાલં નયેદ્વેદાન્તચિન્તયા) એ ગૌડપાદવચનથી, ‘તેનું ચિંતન, તેનું કથન, અન્યોન્યને તેનું પ્રબોધન’ (તચિન્તનં તત્કથનમન્યોઽન્યત્ત્વબોધનમ્) એ ભગવદ્વચનથી, ‘બ્રહ્મસંસ્થ અમૃતત્વને પામે છે’ (બ્રહ્મસંસ્થોઽમૃતત્વમેતિ) એ શ્રુતિવચનથી, નિરંતર ક્રિયામાણ જે બ્રહ્મશ્રવણ તેનાથી જ જ્ઞાન થાય છે, કર્મછિદ્રકાળને વિષે કદાચિત્ ક્રિયામાણ શ્રવણાદિકથી જ્ઞાન થતું નથી; અને નિરંતર શ્રવણાદિકના અભ્યાસનો હેતુ તો સંન્યાસ જ છે, એટલે અદૃષ્ટા વિના દૃષ્ટાનો હેતુ સંન્યાસ છે, છતાં વ્યર્થ નથી. ‘બ્રહ્મસંસ્થ’ એટલે બ્રહ્મને વિષે સંસ્થા કહીએ. અનન્યબ્યાપારતાએ કરીને જેની સ્થિતિ હોય તે પુરુષ જ્ઞાન દ્વારા અમૃતત્વ નામ અમૃતભાવને પ્રાપ્ત કરે છે એવું ઉક્ત શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે.

૨૮૨ : ક્ષત્રિય-વૈશ્યનો અધિકાર

ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો સંન્યાસ તેમ શ્રવણને વિષે અધિકાર છે કે નહિ તેનો વિચાર આ પ્રસંગે લખીએ છીએ.

૨૮૩ : કોઈના મતથી અધિકાર નથી

કોઈ અંધકાર એમ કહે છે કે, સંન્યાસવિધાયક બહુ વાક્યોમાં ‘બ્રાહ્મણ’ પદ હોવાથી બ્રાહ્મણમાત્રનો જ સંન્યાસને વિષે અધિકાર છે, અને સંન્યાસ વિના ગૃહસ્થાદિકને બ્રહ્મવિચારનો અવકાશ નથી એટલે બ્રહ્મશ્રવણ તથા સંન્યાસને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો અધિકાર નહિ.

૨૮૪ : બ્રહ્મશ્રવણને વિષે જ અધિકાર

અન્ય અંધકારો એમ કહે છે કે, ચલ્પિ સંન્યાસને વિષે કેવળ બ્રાહ્મણના જ અધિકાર છે, તથાપિ બ્રહ્મશ્રવણને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો પણ અધિકાર છે. પરંતુ જન્માંતરસંસ્કારથી, જે ઉત્તમ પુરુષને વિષયોને વિષે દીનતા ચવારૂપ દોષ ન હોય, એવા શુદ્ધબુદ્ધિવાળાને સંન્યાસ વિના પણ જ્ઞાન થાય છે, માટે જ ગૃહસ્થાશ્રમમાં પણ અનેક સંન્યાસીને બ્રહ્મવિત્ કહેલા છે.

૨૮૫ : વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે અધિકાર

આ કરતાં અન્ય અંશકારો આમ કહે છે : જેમ બ્રહ્મશ્રવણાદિકને વિષે ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે તેમ સંન્યાસને વિષે પણ તેમનો નિષેધ નથી. જ્ઞાનના અનુભવથી કર્તૃત્વ લોકૃત્વ બુદ્ધિનો તેમ જાતિ આશ્રમ આદિ અભિમાનનો અભાવ થઈ જાય છે; કર્તૃત્વ લોકૃત્વ બુદ્ધિ વિના તેમ જાતિ આશ્રમના અભિમાન વિના કર્માધિકાર સંભવતો નથી; એટલે સર્વકર્મપરિત્યાગપૂર્વક અક્રિય, અસંગ આત્મરૂપે સ્થિતિરૂપ વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. માત્ર વિવિદિષાસંન્યાસને વિષે તેમનો અધિકાર નથી.

૨૮૬ : વાર્તિકકાર

વાર્તિકકારનો આવો મત છે : વિવિદિષાસંન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. બહુ એક શ્રુતિવાક્યોમાં યદ્યપિ બ્રાહ્મણુને સંન્યાસ કહ્યો છે, તથાપિ સંન્યાસવિધાયક જાળાશ્રુતિને વિષે ‘બ્રાહ્મણુ’-પદ નથી, કેવળ વૈરાગ્યસંપત્તિથી સંન્યાસનું વિધાન છે; એટલે જે અનેક શ્રુતિઓમાં ‘બ્રાહ્મણુ’-પદ આવે છે તેમાં તે પદ દિવ્યમાત્રનું ઉપલક્ષણ જાણવું. સ્મૃતિમાં પણ એમ કહ્યું છે : ‘બ્રાહ્મણુ, ક્ષત્રિય, વૈશ્ય ગૃહસ્થાશ્રમથી સંન્યાસાશ્રમ અંગીકાર કરે; ત્રણે વર્ણને વેદાધ્યયન-પૂર્વક ચાર આશ્રમ કહેલા છે.’ આ પ્રકારના સ્મૃતિપચનથી પણ ક્ષત્રિય-વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે. આવો વાર્તિકકાર સુરેશ્વરાચાર્યનો મત છે.

૨૮૭ : અન્યપ્રકાર વ્યવસ્થા

કોઈ અંશકાર આ રીતે વ્યવસ્થા કરે છે : સંન્યાસવિધાયક શ્રુતિ-વાક્યોમાં ‘બ્રાહ્મણુ’-પદ છે, તેને દિવ્યમાત્રનું ઉપલક્ષણ માનવામાં પ્રમાણુ નથી. જાળાશ્રુતિમાં યદ્યપિ બ્રાહ્મણુ પદ નથી, તથાપિ બહુ શ્રુતિઓને અનુસાર ત્યાં પણ બ્રાહ્મણુકર્તાનો અધ્યાહાર છે. આમ હોવાથી ક્ષત્રિય-વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર નથી; પરંતુ અનેક સ્થાનને વિષે ગૃહસ્થો તેમ રાજાઓને જ્ઞાનવાન કહ્યા છે, એટલે એમ માનવું ઉચિત છે કે, બ્રાહ્મણુને બ્રહ્મવિચારના અંગરૂપે સંન્યાસ કહ્યો છે. સંન્યાસ વિના આશ્રમસ્થ બ્રાહ્મણુને બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર નથી, સંન્યાસી બ્રાહ્મણુને જ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે. ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસ વિના જ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે, કેમ કે સંન્યાસવિધાયક પચનોમાં

પ્રાક્ષણ-પદ હોવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનું વિધાન નથી, તેમ જે આત્મકામ છે તેને આત્મશ્રવણનો અભાવ કહેવો તે પણ સંભવતું નથી, માટે ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનોપયોગી અદ્ય કૈવળ કર્મથી જ ધર્મ આવે છે, સંન્યાસજન્ય અદ્યની ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનમાં અપેક્ષા નથી, એમ સમજાય છે. એટલા જ માટે ગીતામાં ‘જનકાદિક કર્મથી જ સંસિદ્ધિને પામ્યા’ એમ પરમેશ્વરે કહેલું છે. આ રથાને ‘જ્ઞાન-સંસિદ્ધિ’ શબ્દનો અર્થ અંતઃકરણની વિશુદ્ધિ એવો થાય છે એવું ભાષ્યકારે લખ્યું છે. સંન્યાસરહિત કૈવળ કર્મથી અંતઃકરણની શુદ્ધિને જનકાદિક પ્રાપ્ત થયા, અથવા સંન્યાસરહિત કૈવળ કર્મથી જ્ઞાનના પ્રતિબંધની નિવૃત્તિ દ્વારા શ્રવણથી જ્ઞાનને પ્રાપ્ત થયા એમ ગીતાવાક્યનો અર્થ છે. ઉભય રીતે જોતાં ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનિરપેક્ષ કૈવળ કર્મ જ જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિનાં હેતુ છે. પ્રાક્ષણને સંન્યાસ સહિત કર્મથી જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જે પક્ષમાં શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ છે તે પક્ષમાં પણ પ્રાક્ષણને જે શ્રવણ કરવું તેનું અંગ સંન્યાસ છે, ક્ષત્રિયવૈશ્યને જે શ્રવણ તેનું અંગ સંન્યાસ નથી. દ્વાલિલાપા-રહિત, કોષાદિદોષરહિત, ઈશ્વરાર્પણબુદ્ધિથી સ્વવર્ણાશ્રમધર્મના અનુશાન સહિત કર્મથી, અવકાશ મળે તે કાળે શ્રવણ કરવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાન થાય છે. સર્વથા વિદ્યોપયોગી કર્મ તથા શ્રવણ તેને વિષે ક્ષત્રિયવૈશ્યનો અધિકાર છે; કેમ કે પ્રાક્ષણની પેઠે જ્ઞાનની ઇચ્છા તેમને પણ સમાન છે. જે દ્વાર્થ છે તેને તે દ્વજનાં સાધનનો અધિકાર છે, એટલે આત્મ-કામ ક્ષત્રિયવૈશ્યને વેદાંતશ્રવણનો અધિકાર છે.

૨૮૮ : શૂદ્રનો શ્રવણને વિષે અનધિકાર

યદ્યપિ મનુષ્યમાત્રને આત્મકામનાનો સંભવ હોવાથી, ક્ષત્રિય-વૈશ્યની પેઠે, જ્ઞાનાર્થિત્વે કરીને, શૂદ્રને પણ, ઉક્ત રીતિથી વેદાંતશ્રવણનો અધિકાર હોવો જોઈએ, તથાપિ ‘શૂદ્રને મતિ આપવી નહિ’ (ન શૂદ્રાય મતિં દયાત્) ઇત્યાદિક વચ્ચનોથી શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ છે; અને સર્વથા ઉપદેશરહિત પુરુષને વિવેકાદિકનો અસંભવ છે એટલે તેને જ્ઞાનાર્થિત્વ સંભવે નહિ, તેમ જ શૂદ્રને યજ્ઞાદિક કર્મનો પણ નિષેધ હોવાથી, વિદ્યોપયોગી કર્મના અભાવે કરીને, તેનો, જ્ઞાનહેતુ જે શ્રવણ તેને વિષે પણ અધિકાર નથી. આવો કોઈ અંધકારનો મત છે.

૨૮૯ : શૂદ્રનો વેદભિન્ન પુરાણાદિશ્રવણમાં અધિકાર

અન્ય ગ્રંથકારોનો મત આવો છે : વેદનું અધ્યયન ઉપનયનપૂર્વક કહ્યું છે, અને શૂદ્રને ઉપનયન કહ્યું નથી, એટલે વેદશ્રવણને વિષે તો શૂદ્રને અધિકાર નથી, તથાપિ ‘પ્રાણ્યજ્ઞને આગળ કરીને ચારે વર્ણને શ્રવણ કરાવવું’ (શ્રાવયેચ્ચતુરો વર્ણાન્ કૃત્વા વ્રાહ્મણમગ્રતઃ) ઇત્યાદિક વચનોથી, ઇતિહાસપુરાણાદિકના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. પૂર્વોક્તવચન(૨૮૮)માં શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ કહ્યો છે તેનો અભિપ્રાય એમ છે કે, વૈદિકમંત્ર સહિત યજ્ઞાદિ કર્મોપદેશ શૂદ્રને ન કરવો, તેમજ વેદોક્ત પ્રાણ્યજ્ઞ સગુણ ઉપાસનાનો શૂદ્રને ઉપદેશ ન કરવો; પણ ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ નથી, જો ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ હોય તો ધર્મશાસ્ત્રોને વિષે શૂદ્રભક્તિના ધર્મનું જે નિરૂપણ કર્યું છે તે નિષ્ફળ થઈ જાય. વળી વિદ્યોપયોગી કર્મને અભાવે વિદ્યાને વિષે શૂદ્રનો અનધિકાર કહ્યો તેનું સમાધાન આપું છે : સાધારણ અસાધારણ એવાં સકલ શુભ કર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે, અને સત્ય, અસ્તેય, ક્ષમા, શૌચ, દાન, વિષયવિમુખતા, ભાગવતનામોચ્ચારણ, તીર્થસ્નાન, પંચાક્ષરમંત્ર, રાત્રદિકનો જપ, ઇત્યાદિક સકળ વર્ણના સાધારણ ધર્મોને વિષે તેમજ શૂદ્રકર્મભાકરોક્ત જે ચતુર્વર્ણના અસાધારણ ધર્મો તેને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે. એ કર્મોના અનુષ્ઠાનથી અંતઃકરણની શુદ્ધિ દ્વારા વિદ્યાની પ્રાપ્તિ સંભવે છે માટે ઇતિહાસપુરાણાદિકના શ્રવણ કરીને ત્રિવેદાદિકનો સંભવ હોવાથી શૂદ્રને પણ જ્ઞાનાર્થિત્વ સંભવે છે. અને વેદભિન્ન એવા અધ્યાત્મ ગ્રંથોના શ્રવણાદિકને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. ભાષ્યકારે પણ પ્રથમ અધ્યાયના તૃતીયપાદમાં એમ કહ્યું છે કે ઉપનયનપૂર્વક વેદાધ્યયન કહ્યું છે, એટલે શૂદ્રને ઉપનયનનો અભાવ હોવાથી યદ્યપિ તેનો વેદને વિષે અધિકાર નથી, તથાપિ પુરાણાદિ-શ્રવણથી શૂદ્રને પણ જ્ઞાન થઈ જાય તો જ્ઞાનસમકાલજ શૂદ્રનો પણ પ્રતિબંધરહિત મોક્ષ થાય. આ પ્રકારે ભાષ્યકારના વચનથી પણ વેદ-ભિન્ન એવા જ્ઞાનહેતુક અધ્યાત્મગ્રંથોના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે.

૨૯૦ : અત્યંતજ્ઞાનને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર

જન્માંતરસંસ્કારથી અત્યંતજ્ઞાનને પણ જિજ્ઞાસા થઈ આવે તો પૌરુષેય વચનોથી તેનો પણ જ્ઞાન થઈ, કાર્ય સહિત અવિદ્યાની નિવૃત્તિ-રૂપ મોક્ષ થાય છે. એટલે દેવ અને અમુરની પેઠે મનુષ્યમાત્રને

તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર છે. આત્મસ્વરૂપના યથાર્થ જ્ઞાનને તત્ત્વજ્ઞાન કહે છે. જો કોઈ પણ શરીર આત્મહીન હોય તો જ્ઞાનનો અનધિકાર હોઈ શકે, માટે આત્મજ્ઞાનનું સામર્થ્ય તો મનુષ્યમાત્રને છે.

૨૯૧ : મનુષ્યમાત્રને ભગવદ્ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર

જે શરીરને વિષે દેવીસંપત્તિ હોય તેને તત્ત્વજ્ઞાન થાય છે, આસુરી સંપત્તિને વિષે તત્ત્વજ્ઞાન સંભવતું નથી. સર્વભૂત પ્રતિ દયા, ક્ષમા, સત્ય, આર્જવ, સંતોષ, આદિ દેવી સંપત્તિનો સંભવ બ્રાહ્મણને વિષે છે; ક્ષત્રિયનો પ્રજાપાલનાર્થે પ્રવૃત્તિધર્મ હોવાથી તેનામાં બ્રાહ્મણ કરતાં કાંઈક ન્યૂન દેવીસંપત્તિ સંભવે છે; ધર્મબુદ્ધિથી પ્રજાસંરક્ષણાર્થે દુષ્ટ પ્રાણીની હિંસા પણ તેને અહિંસા છે; એટલે તેનામાં દેવીસંપત્તિનો અસંભવ નથી. એમ જ વૈશ્યને પણ કૃષિવાલિજ્યાદિ શારીરવ્યાપર ક્ષત્રિય કરતાં અધિક હોવાથી, આત્મવિચારને અર્થે અવકાશનો અસંભવ હોવાથી તેને જ્ઞાનસામર્થ્યનો અસંભવ છે; તથાપિ કેટલાક ભાગ્યશાળી વૈશ્યોના સકળ વ્યવહારનો નિર્બોધ શારીરવ્યાપાર વિના સંભવે છે, તેમને દેવીસંપત્તિના લાભરૂપ સામર્થ્ય સંભવે છે અને જે આચાર્યોના મતમાં ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે, તેમના મત પ્રમાણે તો અનાયાસે જ દેવીસંપત્તિ તેમને સંભવે છે. ચતુર્થ વર્ણને તથા અંત્યજાતિને યદ્યપિ દેવીસંપત્તિ દુર્લભ છે તથાપિ કર્મનું ફળ અનંતવિધ છે. કોઈને જન્માંતરસંસ્કારથી દેવીસંપત્તિના લાભ થઈ પણ જાય, તો પુરાણાદિકના શ્રવણથી ચતુર્થવર્ણને અને ભાષાપ્રબંધાદિકના શ્રવણથી અંત્યજાતિને પણ ભગવદ્ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનના લાભ દ્વારા મોક્ષનો નિર્વિઘ્ન લાભ થાય. આ પ્રકારે ભગવાન ભક્તિ તથા તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર સકળ મનુષ્યોને છે એવો શાસ્ત્રનો નિર્ધાર છે.

૨૯૨ : તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિશે શંકા

તત્ત્વજ્ઞાનથી કાર્ય સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો અદ્વૈત શ્રદ્ધાનો સિદ્ધાંત છે; અને છવણક્ષના અભેદને વિષય કરવાવાળી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તેને તત્ત્વજ્ઞાન કહે છે. અંતઃકરણ અજ્ઞાનનું કાર્ય છે, એટલે વૃત્તિરૂપ તત્ત્વજ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનું જ કાર્ય છે અને કાર્ય-કારણનો તો લોકને વિષે પરસ્પર અવિરોધ સુપ્રસિદ્ધ છે, એટલે તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહેવી સંભવે નહિ.

૨૯૩ : એ શંકાનું સમાધાન

આ શંકાનું આબું સમાધાન છે. કાર્યકારણનો પરસ્પર અવિરોધ છે એ સામાન્ય નિયમ છે અને સમાનવિષયક જ્ઞાન અને અજ્ઞાનનો પરસ્પર વિરોધ છે એ વિશેષ નિયમ છે; એટલે વિશેષનિયમથી સામાન્યનિયમનો બાધ થાય છે. પટ અને અગ્નિના સંયોગથી પટનો નાશ થાય છે, ત્યાં સંયોગનાં ઉપાદાનકારણ બે છે, એટલે પટ પણ ઉપાદાનકારણ છે, છતાં અગ્નિસંયોગ અને પટનો પરસ્પર નાશનાશકરૂપ વિરોધ છે, અવિરોધ નથી. એટલે કાર્યકારણનો પરસ્પર અવિરોધ છે એ નિયમ સંભવતો નથી. વૈશેષિક શાસ્ત્રની રીતિથી અગ્નિસંયોગે કરી પટનો નાશ થતો નથી; કેમ કે અગ્નિસંયોગથી પટારંભક તંતુઓમાં ક્રિયા થાય છે, ક્રિયાથી તંતુવિભાગ થઈ પટનું અસમવાયીકારણ બે તંતુ સંયોગ તેનો નાશ થાય છે, ને તંતુસંયોગના નાશથી પટનો નાશ થાય છે. આમ વૈશેષિક મતમાં અસમવાયીકારણના નાશથી કાર્યનો નાશ થાય છે, એટલે પટના નાશનો હેતુ તંતુસંયોગનો નાશ છે, પટ-અગ્નિનો સંયોગ પટનાશનો હેતુ નથી, તથાપિ પૂર્વોક્ત ક્રમે કરીને પટનો નાશ થાય છે, તે અગ્નિસંયોગના પંચમ ક્ષણને વિષે થાય, પણ પટનો નાશ તો અગ્નિસંયોગ પછીના અન્યવહિત ઉત્તર-ક્ષણને વિષે જ પ્રતીત થાય છે, એટલે વૈશેષિક મત અસંગત છે. વળી અગ્નિસંયોગથી ભસ્મ થયેલા પટના અવયવ સશ્ચિદ્રૂપ જ દેખાય છે; એમ જ સુદ્ધગરથી ચૂર્ણ થયેલા ઘટનો, કપાલવિભાગજન્ય સંયોગનાશ વિના જ નાશ થાય છે, એટલે અવયવસંયોગના નાશની અવયવીના નાશને વિષે કારણતાનો અસંભવ હોવાથી, તંતુસંયોગના નાશની પટનાશને વિષે કારણતા નથી. પટઅગ્નિનો સંયોગ જ પટનાશનું કારણ છે. પટઅગ્નિના સંયોગનું ઉપાદાનકારણ અગ્નિ સહિત પટ છે. એટલે કાર્યકારણનો પણ નાશનાશકરૂપ વિરોધ પ્રસિદ્ધ હોવાથી તેમનો પરસ્પર અવિરોધ જ છે એવો નિયમ સંભવતો નથી. આ પ્રકારે અવિદ્યાજન્ય વૃત્તિજ્ઞાનથી કાર્ય સહિત અવિદ્યાનો નાશ થાય છે.

૨૯૪ : અવિદ્યાલેશ

સકળ અવિદ્યાનો તત્ત્વજ્ઞાનથી નાશ થાય તો છવન્મુક્ત વિદ્વાનના દેહનો તત્ત્વજ્ઞાનકાળે અભાવ થવો જોઈએ; કેમ કે ઉપાદાનકારણ અવિદ્યાનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ સંભવે નહિ. .

૨૯૫ : (એ શંકાનું કોઈક આચાર્યની રીતિએ સમાધાન)

અને કોઈ આવું સમાધાન કહે છે : જેમ ધનુષનો નાશ થતાં પણ પ્રક્ષિપ્ત બાણના વેગની સ્થિતિ રહે છે, તેમ વિદ્વાનના શરીરની સ્થિતિ કારણનો નાશ થતાં પણ સંભવે છે.

૨૯૬ : (ઉક્ત સમાધાનનો અસંભવ)

એવું સમાધાન પણ સંભવે નહિ. કારણ કે નિમિત્તકારણનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ રહે છે. ઉપાદાન(કારણ)નો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ સંભવતી નથી. બાણના વેગનું ઉપાદાનકારણ બાણ છે, અને તેનું નિમિત્તકારણ ધનુષ છે, તે (ધનુષના) નાશથી બાણના વેગની સ્થિતિ સંભવે છે. જેથી અવિદ્યારૂપ ઉપાદાનનો નાશ થતાં વિદ્વાનના શરીરની સ્થિતિનો અસંભવ થાય, તેથી તત્ત્વજ્ઞાન થતાં પણ અવિદ્યાનો લેશ રહે છે એમ અંતઃકારોએ લખ્યું છે.

૨૯૭ : (અવિદ્યાલેશના ત્રણ પ્રકાર)

તેમાં મતલેદ્વયી અવિદ્યાલેશનું સ્વરૂપ ત્રણ પ્રકારનું છે. જેમ પ્રક્ષાલન કરેલા (ધોયેલા) લસણપાત્રમાં (લસણની) ગંધ રહે છે તેમ અવિદ્યાના સંસ્કારને અવિદ્યાલેશ કહે છે. અથવા અસિધી દગ્ધ પટની તુલ્ય સ્વકાર્ય ઉત્પન્ન કરવામાં અસમર્થ જ્ઞાનબાધિત અવિદ્યાને અવિદ્યાલેશ કહે છે; અથવા આવરણશક્તિ વિશ્લેષશક્તિરૂપ અંશદ્રવ્યવાળી અવિદ્યા છે. તત્ત્વજ્ઞાને ઠરી આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યાના અંશનો નાશ થાય છે અને પ્રારબ્ધ કર્મરૂપ પ્રતિબંધ હોવાથી વિશ્લેષશક્તિવિશિષ્ટ અવિદ્યાના અંશનો નાશ થતો નથી. તત્ત્વજ્ઞાનથી ઉત્તર કાળમાં પણ દેહાદિક વિશ્લેષનું ઉપાદાન અવિદ્યાઅંશનો શેષ રહે છે. તેથી સ્વરૂપનું આવરણ થતું નથી. તેને જ અવિદ્યાલેશ કહે છે.

૨૯૮ : (એ સંબંધમાં સર્વજ્ઞાત્મમુનિનો મત)

અને સર્વજ્ઞાત્મમુનિનો તો આવો મત છે : તત્ત્વજ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં શરીરાદિ પ્રતિભાસ થતો નથી. છવન્મુક્તિ પ્રતિપાદક શ્રુતિવચનનું સ્વઅર્થમાં તાત્પર્ય નથી; કારણ કે શ્રવણવિધિના અર્થવાદરૂપ છવન્મુક્તિપ્રતિપાદક વચન છે. જે શ્રવણના પ્રતાપથી છવતાં પુરુષની મુક્તિ થાય છે એવું ઉત્તમ આત્મશ્રવણ છે. એ રીતિએ આત્મશ્રવણની સ્તુતિ

માં તાત્પર્ય હોવાથી, શુબ્ધુક્તિ પ્રતિપાદક વચનોમાં જ્ઞાનીને દેહાદિ-
ક્રાનો પ્રતિભાસ કહેવો સંભવે નહિ. એ રીતિએ તત્ત્વજ્ઞાનથી અવ્યવ-
હિત ઉત્તરકાળમાં જ વિદેહ મોક્ષ થાય છે. એ મતમાં જ્ઞાનથી ઉત્તર
(કાળમાં) અવિધાનો લેશ રહે નહિ.

૨૯૯

પરંતુ એ મત જ્ઞાનીના અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. જે તત્ત્વજ્ઞાને કરી
કાર્ય સહિત અવિધાની નિવૃત્તિ થાય છે, તે તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો પ્રકાર
કહે છે : તત્ત્વજ્ઞાને કરી અવિધાની નિવૃત્તિ થતાં તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ
ઉત્તરકાળમાં થાય છે, એ ક્રમથી તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય નહિ;
કારણ કે તત્ત્વજ્ઞાને કરી અન્ય અનાત્મવસ્તુનો તો શેષ રહે નહિ. કેવળ
ચેતનને, અસંગતા હોવાથી, (પર)નાશકતા સંભવે નહિ. તત્ત્વજ્ઞાનને
સ્વનાશકતા પણ સંભવે નહિ; એટલે તત્ત્વજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી.

૩૦૦ : (અવિધાના નિવૃત્તિકાળમાં તત્ત્વજ્ઞાનની
નિવૃત્તિની રીતિ)

એ રીતિએ અવિધાનિવૃત્તિથી ઉત્તરકાળમાં તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ-
નો અસંભવ(હોવા)થી અવિધાના નિવૃત્તિકાળમાં જ તત્ત્વજ્ઞાનની
નિવૃત્તિ આ રીતિથી થાય છે : જેમ જળમાં પ્રક્ષિપ્ત કતક(ફળના)
રજથી જલગત પંકનો વિશ્લેષ થાય, તેની સાથે જ કતકરજનો પણ
વિશ્લેષ થાય છે; કતકરજના વિશ્લેષમાં સાધનાંતરની અપેક્ષા નથી; અને
તૃણના ઢગલામાં અંગારના પ્રક્ષેપથી તૃણનો ઢગલો ભરમ થાય, તેની
સાથે જ અંગારની પણ ભરમ થાય છે; તેમ કાર્ય સહિત અવિધાની
નિવૃત્તિ થાય તેની સાથે જ તત્ત્વજ્ઞાનની પણ નિવૃત્તિ થાય છે, જેથી
તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિમાં સાધનાંતરની અપેક્ષા છે નહિ.

૩૦૧ : (એ સંબંધમાં પંચપાદિકાકારનો મત)

અને પંચપાદિકાકાર પદ્યપાદાચાર્યનો આ મત છે : જ્ઞાનનો અજ્ઞાન
માત્રથી વિરોધ છે. અજ્ઞાનનાં કાર્યથી જ્ઞાનનો વિરોધ ન હોવાથી,
તત્ત્વજ્ઞાને કરી કેવળ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. અજ્ઞાનની નિવૃત્તિના
ઉત્તર કાળમાં ઉપાદાન(કારણ)ના અભાવથી કાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે,

પરંતુ દેહાદિક કાર્યની નિવૃત્તિમાં પ્રારબ્ધ કર્મ પ્રતિબંધક છે. જેથી ઉક્ત રીતિએ અવિદ્યા લેશ રહે ત્યાં સુધી જીવન્મુક્તને દેહાદિની પ્રતીતિ પણ સંભવે છે. પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધનો અભાવ થતાં દેહાદિકની અને તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. એ મતમાં પ્રારબ્ધના અભાવ સહિત અવિદ્યાની નિવૃત્તિ જ તત્ત્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિનો હેતુ છે.

૩૦૨ : (ઉત્તમ અને મધ્યમ અધિકારી ભેદથી તત્ત્વજ્ઞાનનાં બે સાધનો)

જે તત્ત્વજ્ઞાને કરી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થાય છે, તે તત્ત્વજ્ઞાનનાં બે સાધનો છે, ઉત્તમ અધિકારીને તો શ્રવણાદિ સાધન છે અને મધ્યમ અધિકારીને નિર્ગુણ બ્રહ્માનું અહંબહુઉપાસન જ તત્ત્વજ્ઞાનનું સાધન છે. એ સકલ અદ્વૈતશાસ્ત્રનો સિદ્ધાંત છે.

૩૦૩ : (એ બે પક્ષમાં પ્રસંખ્યાનને તત્ત્વજ્ઞાનની કરણતારૂપ પ્રમાણતા)

પરંતુ (એ) ઉભય પક્ષમાં તત્ત્વજ્ઞાનના કરણરૂપ પ્રમાણ પ્રસંખ્યાન છે, એ કેટલાએક અંશકારોનો મત છે. વૃત્તિના પ્રવાહને પ્રસંખ્યાન કહે છે. જેમ મધ્યમ અધિકારીને નિર્ગુણ બ્રહ્માકાર નિરંતર વૃત્તિરૂપ ઉપાસના કરતો હોય છે તે જ પ્રસંખ્યાન છે, તેમ ઉત્તમ અધિકારીને પણ મનનથી ઉત્તર નિર્દિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાન જ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કરણ છે. યદ્યપિ છ જાતિનાં પ્રમાણોમાં પ્રસંખ્યાનનો અભાવ છે તેથી તેને પ્રમાણી કરણતા સંભવે નહિ, તથાપિ સગુણ બ્રહ્મના ધ્યાનને સગુણ બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારની કરણતા અને નિર્ગુણ બ્રહ્મના ધ્યાનને નિર્ગુણ બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારની કરણતા, સકળ શ્રુતિ-સ્મૃતિમાં પ્રસિદ્ધ છે; તેમ વ્યવહિતા કામિનીના પ્રસંખ્યાનને કામિનીના સાક્ષાત્કારની કરણતા લોકમાં પ્રસિદ્ધા છે; જેથી નિર્દિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાન પણ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કરણ સંભવે છે. યદ્યપિ પ્રસંખ્યાનજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને, પ્રમાણ-જન્યતાનો અભાવ હોવાથી, પ્રમાત્વનો અસંભવ છે; તથાપિ સંવાદિ બ્રમની તુલ્ય, વિષયનો અબાધ હોવાથી, પ્રમાત્વ સંભવે છે. અને નિર્દિધ્યાસનરૂપ પ્રસંખ્યાનનું મૂલ શબ્દપ્રમાણ છે; એટલે પણ (પ્રસંખ્યાનજન્ય) બ્રહ્મજ્ઞાનને પ્રમાત્વ સંભવે છે.

૩૦૪ : (ભામતીકાર વાચસ્પતિના મતમાં પ્રસંખ્યાનને મનની સહકારિતા અને મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કારણતા)

અને ભામતીકાર વાચસ્પતિનો આ મત છે : મનનું સહકારિ પ્રસંખ્યાન છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ મન છે. પ્રસંખ્યાનને જ્ઞાનની કરણતા અપ્રસિદ્ધ છે. સમુલ્લુ નિર્ગુલુ બ્રહ્મનું ધ્યાન પણ મનનું સહકારી છે. તેના સાક્ષાત્કારનું કરણ ધ્યાન નહિ, કિંતુ મન જ કરણ છે; તેમ વ્યવહિત કામિનીનું ધ્યાન પણ કામિનીસાક્ષાત્કારનું કરણ નથી, કિંતુ કામિનીચિંતન સહિત મન જ તેના સાક્ષાત્કારનું કરણ છે. એ પ્રકારથી મન જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે.

૩૦૫ : (અદ્વૈતગ્રંથનો મુખ્ય મત : એકાગ્રતા સહિત મનને સહકારિતા અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા)

અને અદ્વૈત ગ્રંથોનો મુખ્ય મત આ છે : વાક્યજન્ય જ્ઞાનથી અનંતર પ્રસંખ્યાનની અપેક્ષા નથી; કિંતુ મહાવાક્યથી જ અદ્વૈત બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. અને સકળ જ્ઞાનમાં સહકારી મન છે. જેથી નિર્દિધ્યાસનજન્યા એકાગ્રતા સહિત મન સહકારી છે. અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે, મન નથી; કારણ કે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનું (અંતઃકરણ) ઉપાદાન હોવાથી (બ્રહ્મજ્ઞાનનો) આશ્રય અંતઃકરણ છે, જેથી જ્ઞાનનો કર્તા મન છે; (તેથી) તેને (મનને) જ્ઞાનની કરણતા સંભવે નહિ. અને જ્ઞાનાંતરમાં મનની કરણતા માનતાં પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની (મનની) કરણતા સર્વથા વિરુદ્ધ છે; કારણ કે ‘ચમ્મનસાનમનુતે’ (‘જે મને કરી મનાતું નથી’) ઇત્યાદિ શ્રુતિમાં બ્રહ્મને માનસ જ્ઞાનની વિષયતાનો નિષેધ કર્યો છે; અને બ્રહ્મને ઔપનિષદત્વ કહ્યું છે; જેથી ઉપનિષતરૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે. ‘યત્’ એટલે ‘જે બ્રહ્મને’ ‘મને કરી’ લોક ‘નથી જાણતા’ એમ શ્રુતિનો અર્થ છે. યદ્યપિ કેવલ્યશાખામાં જ્યાં મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે તે જ સ્થાનમાં વાણીને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે, જેથી શબ્દને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા શ્રુતિ વિરુદ્ધ છે; તથાપિ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા નથી એ અર્થમાં શ્રુતિનું તાત્પર્ય હોય તો બ્રહ્મને ઉપનિષદવેદત્વરૂપ ઔપનિષદત્વનું કથન અસંગત થશે. જેથી શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મગોચરજ્ઞાન થાય છે, શક્તિવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મનું જ્ઞાન શબ્દે કરી થાય નહિ, એવી રીતિએ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે; જેથી

શક્તિવૃત્તિએ કરી શબ્દને પ્રદક્ષિણાની કરણતાનો નિષેધ છે, અને લક્ષણવૃત્તિએ કરી શબ્દને પ્રદક્ષિણાની કરણતા હોવાથી પ્રદક્ષિણાએ ઔપ-
નિષદ્વ સંભવે છે. (કોઈ આચાર્ય) પ્રદક્ષિણાસ્વાકારને માનસ (મનો
જન્ય) માને છે, તેના મતમાં પણ પ્રદક્ષિણા પદોક્ષિણા શબ્દે કરી જ
માન્ય છે. જેથી પ્રદક્ષિણામાં શબ્દને કરણતા બે મતમાં આવશ્યક
હોવાથી પ્રદક્ષિણાસ્વાકારનું કરણ શબ્દ છે, મન નથી. એ રીતિએ
પ્રદક્ષિણાસ્વાકારનું કરણ શબ્દ છે.

૩૦૬ : (શબ્દે કરી અપદોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં
શંકા સમાધાન)

યદ્યપિ શબ્દમાં પદોક્ષજ્ઞાનના ઉત્પાદનનું સામર્થ્ય છે, શબ્દે કરી
અપદોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; તથાપિ શાસ્ત્રોક્ત ધ્રુવ-મનન-
પૂર્વક, તે પ્રદક્ષિણાસ્વાકાર પદોક્ષજ્ઞાનના સંસ્કારવિશિષ્ટ એકાગ્રચિત્ત સહિત
શબ્દથી અપદોક્ષજ્ઞાન થાય છે. જેમ પ્રતિગિર્ણ અને બિબ્બના ચક્ષુ-
વાદમાં, જલપાત્ર અને દર્પણાદિ સહકૃત નેત્રથી સૂર્ય આદિઓનો
સાક્ષાત્કાર થાય છે. ત્યાં કેવળ નેત્રનું સૂર્ય આદિઓના સાક્ષાત્કારમાં
સામર્થ્ય નથી; અને ચંચળ વા મલિન ઉપાધિના સન્નિધાનથી પણ
સામર્થ્ય નથી. અને નિશ્ચળ નિર્મળ ઉપાધિસહકૃત નેત્રમાં સૂર્ય
આદિઓના સાક્ષાત્કારનું સામર્થ્ય છે, તેમ સંસ્કારવિશિષ્ટ નિર્મળ
નિશ્ચળ ચિત્તરૂપી દર્પણના સહકારથી (સાથે હોવાપણાથી) શબ્દે કરી
પણ પ્રદક્ષિણા અપદોક્ષજ્ઞાન મળવે છે. અન્ય દૃષ્ટાંત :- જેમ લોકિક
અગ્નિમાં હોમથી સ્વર્ગહેતુ અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ અને વૈદિક
સંસ્કાર સહિત અગ્નિમાં હોમથી સ્વર્ગજનક અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય
છે. હોમને સ્વર્ગસાધનતા શ્રુતિમાં કહી છે. દ્વિતીય ક્ષણમાં વિનાગી
હોમને કાલાંતરભાવિ સ્વર્ગની સાધનતા સંભવે નહિ, જેથી સ્વર્ગ-
સાધનતાની અનુપપત્તિરૂપ અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી જેમ અપૂર્વની સિદ્ધિ
થાય છે, તેમ પ્રદક્ષિણાથી અધ્યાસરૂપ સકળ દુષ્પણની નિવૃત્તિ શ્રુતિમાં
કહી છે. અને કર્તૃત્વાદિ અધ્યાસ અપદોક્ષ છે, તે અપદોક્ષ અધ્યાસની
નિવૃત્તિ પદોક્ષજ્ઞાનથી સંભવે નહિ; અપદોક્ષજ્ઞાનથી જ અપદોક્ષ અધ્યા-
સની નિવૃત્તિ થાય છે. જેથી પ્રદક્ષિણાને અપદોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિની
અનુપપત્તિથી, પ્રમાણાંતરના અગોચર પ્રદક્ષિણા, શબ્દથી, અપદોક્ષજ્ઞાન
સિદ્ધ થાય છે. જેમ શ્રુતાર્થોપત્તિ (પ્રમાણ)થી અપૂર્વની સિદ્ધિ થાય છે,
તેમ શબ્દજન્ય પ્રદક્ષિણા અપદોક્ષજ્ઞાનની સિદ્ધિ પણ શ્રુતાર્થોપત્તિથી થાય છે.

૩૦૭ : (અન્ય ગ્રંથની રીતિએ કરી શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા)

અન્ય ગ્રંથમાં શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા આ દષ્ટાંતથી કહી છે : જેમ બાહ્ય પદાર્થના સાક્ષાત્કારમાં અસમર્થ મન છે, તથાપિ ભાવના સહિત મને કરી નહિ વનિતાનો સાક્ષાત્કાર થાય છે; તેમ કેવળ શબ્દ તો અપરોક્ષજ્ઞાનમાં અસમર્થ છે; પરંતુ પૂર્વોક્ત (સંસ્કારસહ) મન સહિત શબ્દે કરી પ્રકૃતિ અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે.

૩૦૮ : (અન્ય ગ્રંથકારની રીતિએ જ્ઞાન અને વિષય (એ) બેમાં અપરોક્ષત્વવ્યવહારનું કથન)

અન્ય ગ્રંથકાર આ રીતિએ કહે છે : જ્ઞાન અને વિષય બેમાં અપરોક્ષત્વવ્યવહાર થાય છે; કારણ કે નેત્રાદિ ઇન્દ્રિયથી જ્ઞાન ઘટ થાય, ત્યાં ઘટનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, અને ઘટ (જ્ઞાનનો વિષય પણ) પ્રત્યક્ષ છે. એ રીતિએ ઉભયવિધ વ્યવહાર અનુભવસિદ્ધ છે. ત્યાં જ્ઞાનમાં અપરોક્ષતા કરણને અધીન નથી; કારણ કે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન અપરોક્ષ થાય અને અતુભાનાદિજન્ય જ્ઞાન પરોક્ષ થાય, તો જ્ઞાનમાં પરોક્ષતા અને અપરોક્ષતા કરણને અધીન થાય. (પણ) એ ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષતા ગ્રંથકારોએ ખાંડિત કરી છે. જેથી અપરોક્ષ અર્થ (વિષય) ગોચર જ્ઞાન અપરોક્ષ કહેવાય છે. એ રીતિએ જ્ઞાનમાં અપરોક્ષતા વિષયને અધીન છે, જેથી અપરોક્ષ વિષયનું જ્ઞાન અપરોક્ષ જ થાય છે. (એ વિષયજ્ઞાન) ઇન્દ્રિયજન્ય થાય, અથવા પ્રમાણાંતરજન્ય થાય, એમાં અભિનિવેષ નથી. એટલા વાસ્તે, સુખાદિજ્ઞાન, ઈશ્વરજ્ઞાન, સ્વપ્નનું જ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ પ્રત્યક્ષ છે. એથી જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયજન્યત્વરૂપ અપરોક્ષત્વ નથી. કિંતુ અપરોક્ષ અર્થ- (વિષય) ગોચરજ્ઞાન થાય, તે અપરોક્ષજ્ઞાન કહેવાય છે.

૩૦૯ : (એ અર્થમાં શંકા સમાધાન)

યદ્યપિ અપરોક્ષજ્ઞાનના વિષયને અપરોક્ષ કહે છે, જેથી અપરોક્ષ અર્થગોચરજ્ઞાનને અપરોક્ષતા કહેવામાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય છે; કારણ કે જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વ નિરૂપણમાં, વિષયગત અપરોક્ષત્વનું જ્ઞાન હેતુ છે; અને વિષયગત અપરોક્ષત્વ નિરૂપણમાં, જ્ઞાનગત અપરો-

ક્ષત્વનું જ્ઞાન હેતુ છે. તથાપિ વિષયમાં અપરોક્ષતા, અપરોક્ષજ્ઞાનની વિષયતારૂપ માને તો, અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય જેથી વિષયની અપરોક્ષતા ઉક્તરૂપ નથી. કિંતુ પ્રમાતૃચૈતન્યથી અલેદ જ વિષયની અપરોક્ષતા છે. જેથી જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વનિરૂપણમાં વિષયના અપરોક્ષત્વજ્ઞાનની અપેક્ષા છતાં પણ, વિષયના અપરોક્ષત્વનિરૂપણમાં જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વના જ્ઞાનનો અનુપયોગ હોવાથી, અન્યોન્યાશ્રય દોષ નથી.

૩૧૦ : (વિષયમાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વના સંપાદક પ્રમાતૃ-
ચૈતન્યના લેદ અને અલેદ સહિત વિષયગત પરોક્ષત્વ
અપરોક્ષત્વને અધીન જ જ્ઞાનના પરોક્ષત્વ
અપરોક્ષત્વનું નિરૂપણ)

સુખાદિ અંતઃકરણના ધર્મ સાક્ષીચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે અને અધિષ્ઠાનથી પૃથક્ સત્તા અધ્યસ્તની થાય નહિ. જેથી સુખાદિનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી સદા અલેદ હોવાથી તેઓમાં સદા અપરોક્ષત્વ છે. અને અપરોક્ષ સુખાદિગોચર જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ જ થાય છે. અને બાહ્ય ઘટાદિ યદપિ બાહ્યચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત હોવાથી પ્રમાતૃચૈતન્યથી તેઓનો સર્વદા અલેદ નથી, તથાપિ વૃત્તિ દ્વારા બાહ્યચૈતન્યનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અલેદ થાય, તે કાળમાં પ્રમાતૃચૈતન્ય જ ઘટાદિઓનું અધિષ્ઠાન થાય છે, જેથી ઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિગોચર વૃત્તિ થાય, તે કાલમાં જ ઘટાદિઓમાં અપરોક્ષત્વ ધર્મ થાય છે. અપરોક્ષત્વવિશિષ્ટ ઘટાદિઓનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ કહેવાય છે. અને ઘટાદિગોચર અનુભિત્યાદિવૃત્તિ હોય તે કાલમાં, પ્રમાતૃચૈતન્યથી ઘટાદિઓનો અલેદ ન હોવાથી તેઓમાં અપરોક્ષત્વ ધર્મ થાય નહિ. એથી ઘટાદિઓના અનુભિત્યાદિ જ્ઞાનને અપરોક્ષ નથી કહેતા, કિંતુ પરોક્ષ કહે છે. અને પ્રજ્ઞચૈતન્યનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી સદા અલેદ હોવાથી પ્રજ્ઞચૈતન્ય સદા અપરોક્ષ છે. જેથી મહાવાક્યરૂપ શબ્દપ્રમાણજન્ય પ્રજ્ઞનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ જ કહેવાય છે, એ પ્રકારે જ્ઞાનનાં પરોક્ષત્વ અને અપરોક્ષત્વ પ્રમાણાધીન નથી; કિંતુ વિષયગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વને અધીન જ જ્ઞાનનાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વ છે. અને વિષયમાં પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વના સંપાદક પ્રમાતૃચૈતન્યનો લેદ અને અલેદ છે. જેથી શબ્દજન્ય પ્રજ્ઞનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ છે, એ કથન સબંધે છે.

૩૧૧ : (એ મતમાં અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનને (પણ) અપરોક્ષતાની પ્રાપ્તિરૂપ દોષ)

પરંતુ એ મતમાં અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થતું જોઈએ; કારણ કે ઉક્તરીતિએ (બ્રહ્મ) પ્રમાતૃચૈતન્યસ્વરૂપ હોવાથી બ્રહ્મ સદા અપરોક્ષ છે. અને અપરોક્ષવસ્તુગોચર જ્ઞાન અપરોક્ષ જ થાય છે. જેથી નિત્ય અપરોક્ષસ્વભાવ બ્રહ્મનું પરોક્ષ જ્ઞાન સંભવે નહિ. અને અવાંતર વાક્યોથી, સકળ બ્રંથકારોએ, બ્રહ્મનું પરોક્ષજ્ઞાન માન્યું છે. તેમ ‘દશમો છે’ એ વાક્યથી દશમા(પુરુષ)નું પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. અને પંચદશી આદિ બ્રંથોમાં પણ ઉક્ત વાક્યથી દશમનું પરોક્ષજ્ઞાન જ કહ્યું છે. અને પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભિન્ન દશમો છે. એથી દશમો (પુરુષ એ રૂપ) વિષયને અપરોક્ષતા હોવાથી તેનું જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થતું જોઈએ.

૩૧૨ : (એ દોષથી, અપરોક્ષતાનું અન્ય લક્ષણ)

જેથી આ રીતે માનવું જોઈએ : જેમ સુખાદિ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે, તેમ ધર્મ-અધર્મ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે. જેથી સુખાદિઓની તુલ્ય ધર્માદિ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભિન્ન હોવાથી અપરોક્ષ થવા જોઈએ. તથાપિ યોગ્ય વિષયને પ્રમાતૃચૈતન્યથી અલેદ જ વિષયગત અપરોક્ષતાનો સંપાદક છે; ધર્માદિ યોગ્ય (વિષય) નથી; જેથી તેઓનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અલેદ હોતાં પણ તેઓમાં અપરોક્ષતા નથી. જેમ વિષયગતા યોગ્યતા વિષયગત અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિતા છે, તેમ પ્રમાણગત યોગ્યતા, જ્ઞાનની અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિતા છે. અવાંતર વાક્યમાં, અને ‘દશમો છે’ એ વાક્યમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા નથી. કિંતુ મહાવાક્યમાં, અને ‘તું દશમો છું’ એ વાક્યમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા છે. જેમ વિષયની યોગ્યતા આદિ પ્રત્યક્ષાદિ વ્યવહારથી જણાય છે. જે વિષયનો પ્રમાતાથી અલેદ થતાં નિત્ય વ્યવહાર થાય તે વિષય યોગ્ય કહેવાય છે. અને જે વિષયનો પ્રમાતાથી અલેદ થતાં પણ પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર થાય નહિ, તે વિષય અયોગ્ય કહેવાય છે. જેમ ધર્મ અધર્મ સંસ્કાર અયોગ્ય છે. વિષયની યેઠે પ્રમાણમાં પણ યોગ્યતાદિ અનુભવના અનુસાર જાણવી. ખાદ્ય ઔદ્રિયોમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે; અને અનુમાનાદિઓમાં પરોક્ષજ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે; અનુપલબ્ધિમાં અને શબ્દમાં ઉભય-વેદ જ્ઞાનજનનની યોગ્યતા છે.

૩૧૩ : (અપરોક્ષ જ્ઞાન સંબંધમાં સર્વજ્ઞાત્મ મુનિના મતનો અનુવાદ)

પરંતુ આટલો વિશેષ છે : પ્રમાતાથી અસંબંધી (ભિન્ન) પદાર્થનું શબ્દે કરી, કેવળ પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે અને જે પદાર્થનો પ્રમાતાથી તાદાત્મ્યસંબંધ થાય તેમાં યોગ્યતા છતાં પણ, પ્રમાતાથી અલેદબોધક શબ્દ ન હોય, તો શબ્દથી પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. જેમ ‘દશમો છે’ ‘બ્રહ્મ છે’ ઇત્યાદિ વાક્યોમાં પ્રમાતાથી અલેદબોધક શબ્દના અભાવથી, ઉક્ત વાક્યોના શ્રોતાને સ્વથી અભિન્ન દશમ, બ્રહ્મ(આદિ)નું પણ પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. અને જે વાક્યમાં પ્રમાતાથી અભિન્ન યોગ્ય વિષયનો, પ્રમાતાથી અલેદબોધક શબ્દ હોય, તે વાક્યે કરી પરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ, કિંતુ અપરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. એ મત સર્વજ્ઞાત્મ મુનિનો છે. એ મતમાં કેવળ શબ્દ જ અપરોક્ષજ્ઞાનનો હેતુ છે અને પરોક્ષજ્ઞાનના સંસ્કાર વિશિષ્ટ એકાગ્રચિત્ત સહિત શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, એ મત પ્રથમ કહ્યો છે.

૩૧૪ : (પૂર્વ દ્વિપિત-વિષયગત અપરોક્ષતાને અધીન જ્ઞાનગત અપરોક્ષતા છે-એ મતનો અનુવાદ)

અને અપરોક્ષઅર્થ(વિષય)ગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ માનીને બ્રહ્મજ્ઞાનને અપરોક્ષતા સંભવે છે, એ મધ્યમાં તૃતીય મત કહ્યો. એ મતમાં નિત્ય-અપરોક્ષબ્રહ્મગોચર અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું લેઈએ, એ દ્વિપણ કહ્યું.

૩૧૫ : (અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ કરી વિષયગત અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વનું પ્રકારાંતરે કથન અને દ્વિપિત ઉક્તમતમાં દ્વિપણાંતરનું કથન)

અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યે અર્થગત અપરોક્ષત્વ અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વ પ્રકારાંતરે કહ્યું છે અને દ્વિપિત ઉક્તમતમાં દ્વિપણાંતરે કહ્યું છે. એટલે કે, (જે) પ્રમાતાથી અભિન્ન અર્થને અપરોક્ષસ્વરૂપ માનીને અપરોક્ષઅર્થગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ કહે, તો સ્વપ્રકાશ આત્મમુખરૂપ જ્ઞાનમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના લક્ષણની અગ્રાપ્તિ ધશે; કેમ કે અપરોક્ષ અર્થ

છે ગોચર એટલે વિષય જેનો, તે જ્ઞાનને અપરોક્ષ કહે તો, જ્ઞાનનો અને વિષયનો પરસ્પર લેદસાપેક્ષ વિષયવિષયિલાવ સંબંધ છે; તે સ્થાનમાં જ્ઞાનગત અપરોક્ષલક્ષણ યશી. અને સ્વપ્રકાશ સુખનો જ્ઞાનથી અલેદ હોવાથી વિષયવિષયિલાવના અસંભવથી, તેમાં (તે સ્થાનમાં) ઉક્ત લક્ષણ સંભવે નહિ. યદ્યપિ પ્રભાકર મતમાં જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશ કહે છે અને સ્વરૂપને તથા જ્ઞાતાને તેમ જ જ્ઞેય ઘટાદિઓને જ્ઞાનવિષય કહે છે, જેથી સકળ જ્ઞાન ત્રિપુટીગોચર થાય છે, એ પ્રભાકરનો મત છે. તેના મતમાં અલેદ થતાં પણ (જ્ઞાન અને તેના) વિષયનો વિષયવિષયિલાવ(સંબંધ)નો અંગીકાર છે-જેથી સ્વપ્રકાશજ્ઞાનરૂપ સુખમાં વિષયવિષયિલાવ અસંગત નથી. સ્વ એટલે પોતાનું સ્વરૂપ છે, પ્રકાશ એટલે વિષયી જેનો, તે સ્વપ્રકાશ કહેવાય છે. એ રીતિએ કરી, સ્વપ્રકાશ પદના અર્થથી પણ અલેદમાં વિષયવિષયિલાવ સંભવે છે. તથાપિ, પ્રકાશ્ય (અને) પ્રકાશકનો લેદ અનુભવસિદ્ધ હોવાથી, લેદ વિના પ્રભાકરનું વિષયવિષયિલાવ કથન અસંગત છે. જેથી સ્વપ્રકાશપદનો ઉક્ત અર્થ નથી, કિંતુ સ્વ એટલે પોતાની સત્તાએ કરી પ્રકાશ એટલે સંશયાદિરાહિત્ય જ સ્વપ્રકાશ પદનો અર્થ અદ્વૈત-શ્રેયોમાં દ્રશ્યો છે.

૩૧૬ : (અપરોક્ષના ઉક્ત લક્ષણના અસંભવનો અનુવાદ)

એ રીતિએ કરી સ્વપ્રકાશ જ્ઞાનથી અભિન્ન સ્વરૂપ સુખમાં વિષય-વિષયિલાવના અસંભવથી અપરોક્ષનું ઉક્ત લક્ષણ તેમાં સંભવે નહિ.

૩૧૭ : (ઉક્ત દોષે કરી રહિત અપરોક્ષનું લક્ષણ)

જેથી અપરોક્ષનું આ લક્ષણ છે : સ્વવ્યવહારના અનુકૂળ ચૈતન્ય-થી અલેદ (એ) અપરોક્ષ વિષયનું લક્ષણ છે. અંતઃકરણ અને સુખાદિ સાક્ષિ ચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત હોવાથી ધર્મ સહિત અંતઃકરણનો સાક્ષિચૈતન્યથી અલેદ છે. અને સાક્ષિચૈતન્યથી તેઓનો પ્રકાશ હોવાથી તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ સાક્ષિચૈતન્ય છે. જેથી સ્વ એટલે અંતઃકરણ અને સુખાદિ (તેઓના) વ્યવહારને અનુકૂળ જે સાક્ષિચૈતન્ય તેથી અલેદ-રૂપ અપરોક્ષનું લક્ષણ, સુખાદિસહિત અંતઃકરણમાં સંભવે છે. અને ધર્માદિઓનો સાક્ષિચૈતન્યથી અલેદ તો છે; પરંતુ તેઓમાં ચોગ્યતાના અભાવથી તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ સાક્ષિચૈતન્ય નથી. જેથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યથી ધર્માદિઓનો અલેદ નહિ હોવાથી

તેઓમા અપરોક્ષત્વ નથી, તેમ ઘટાદિગોચરવૃત્તિકાલમા ઘટાદિઓના અધિધાનચૈતન્યનો વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યથી અલેદ થાય છે જેથી ઘટાદિ-ગોચરવૃત્તિકાલમા ઘટાદિચૈતન્ય ઘટાદિવ્યવહારને અનુકૂળ છે; તેથી અભિન્ન ઘટાદિ અપરોક્ષ કહેવાય છે ઘટાદિગોચરવૃત્તિના અભાવકાળમા પણ પોતાના અધિધાનચૈતન્યથી ઘટાદિ અભિન્ન છે. પરંતુ તે કાળમા તેઓના વ્યવહારને અનુકૂળ અધિધાનચૈતન્ય નથી, કેમ કે વૃત્તિઉપહિત થી અભિન્ન હોઈને વ્યવહારને અનુકૂળ થાય છે. જેથી ઘટાદિગોચર-વૃત્તિના અભાવકાલમા ઘટાદિઓ અપરોક્ષ નથી. તેમ બ્રહ્મગોચરવૃત્તિ ઉપહિતસાક્ષીચૈતન્ય જ બ્રહ્મના વ્યવહારમા અનુકૂળ છે, તેથી કરી અભિન્ન બ્રહ્મને અપરોક્ષતા સભવે છે. જેમ સ્વ (વિષય) વ્યવહારાનુ-કૂલ ચૈતન્યથી વિષયનો અલે- વિષયગત પ્રત્યક્ષત્વનુ પ્રયોગક છે, તેમ ઘટાદિવિષયથી ઘટાદિ-વ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અલેદ, જ્ઞાનગત પ્રત્યક્ષત્વનુ પ્રયોગક છે

૩૧૮ : (વૃત્તિરૂપ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં ઉક્ત અપરોક્ષ-લક્ષણની અવ્યાપ્તિ)

યદપિ ચૈતન્યમાં ઘટાદિઓ અધ્યસ્ત છે, અને વિષયાકારવૃત્તિ કાલમા વૃત્તિચૈતન્યથી વિષયચૈતન્યની એકતા હોવાથી સ્વાધિધાન વિષયચૈતન્યથી અભિન્ન ઘટાદિઓનો વૃત્તિચૈતન્યથી અલેદ હોતા પણ વૃત્તિથી અલેદ ઘટાદિઓનો સભવે નહિ. જેમ રત્નજીમાં કટિપત સર્પદંડમાલા(ઇલાદિ)નો રત્નજીથી અલેદ હોતાં પણ સર્પદંડમાલા (આદિ)નો પરસ્પર લેદ જ થાય છે, અલેદ થાય નહિ. અને બ્રહ્મમા કટિપત સકલ દૈતનો બ્રહ્મથી અલેદ હોતા પણ પરસ્પર અલેદ થાય નહિ, તેમ વૃત્તિચૈતન્યથી તે વૃત્તિનો અને ઘટાદિઓનો અલેદ સભવે છે, વૃત્તિનો અને ઘટાદિ વિષયનો પરસ્પર અલેદ સભવે નહિ; જેથી વૃત્તિરૂપ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમા ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ છે.

૩૧૯ : (ઉક્ત અવ્યાપ્તિનો અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ ઉદ્ધાર)

તથાપિ અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ અપરોક્ષત્વધર્મ ચૈતન્યનો છે, વૃત્તિનો નહિ જેમ અનુમિતિત્વ, ઇન્દ્રિયત્વ આદિ જ્ઞાંત ડરણવૃત્તિના ધર્મ છે, તેમ અપરોક્ષત્વ ધર્મ વૃત્તિમા નથી, દિ તુ વિષયાકારવૃત્તિઉપહિત

ચૈતન્યનો અપરોક્ષત્વ ધર્મ હોવાથી ચૈતન્યના અપરોક્ષત્વનો ઉપાધિ વૃત્તિ છે, જેથી વૃત્તિમા અપરોક્ષત્વના આરોપથી વૃત્તિજ્ઞાન અપરોક્ષ એમ વ્યવહાર કરે છે એ રીતિએ વૃત્તિજ્ઞાન લક્ષ્ય (લક્ષણે બહુવા યોગ્ય) નથી, જેથી અવ્યાસિની શકા નથી બે (દેવળ) વૃત્તિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ ધર્મ ઇષ્ટ હોય અને અપરોક્ષત્વ લક્ષણ (ત્યા) ન જાય, તો અવ્યાસિ થાય વૃત્તિજ્ઞાન લક્ષ્ય નથી, ડિતુ વૃત્તિઉપહિતચૈતન્ય જ લક્ષ્ય છે, જેથી અવ્યાસિની શકા નથી ચૈતન્યનો ધર્મ અપરોક્ષત્વ માન્યાથી જ સુખાદિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ સભરે છે. વૃત્તિનો ધર્મ અપરોક્ષત્વ માને તો, સુખાદિગોચર વૃત્તિના અનગીકારપક્ષમા, સાક્ષીરૂપ સુખાદિજ્ઞાનમા અપરોક્ષત્વ વ્યવહાર ન થવા બેઈએ જેથી અપરોક્ષત્વધર્મ ચૈતન્યનો છે, વૃત્તિનો નથી.

૩૨૦ : (ઉક્ત પક્ષમા શકા)

એ પક્ષમા આ શકા છે સસારદશામા પણ જીવનો પ્રજ્ઞથી અભેદ હોવાથી સર્વ પુરુષોને પ્રજ્ઞ અપરોક્ષ છે, એવો વ્યવહાર થવો બેઈએ, અને અવાતરવાક્યજન્ય પ્રજ્ઞતુ જ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું બેઈએ, કેમ કે અવાતરવ કથજન્યવૃત્તિ ઉપહિતસાક્ષીચૈતન્યનો પ્રજ્ઞરૂપ વિષયથી અભેદ છે

૩૨૧ : (ઉક્ત શકાનું સમાધાન)

તથાપિ આ સમાધાન છે સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યથી અનાવૃત વિષયનો અભેદ તો અપરોક્ષવિષયતુ લક્ષણ છે અને અનાવૃત વિષયથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ, અપરોક્ષજ્ઞાનતુ લક્ષણ છે સસારદશામા અવૃત બદ્ધનો સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અભેદ હોતા પણ અનાવૃત વિષયનો અભેદ હોવાથી પ્રજ્ઞમા અપરોક્ષત્વ નથી, તેમ અવાતરવાક્યજન્ય જ્ઞાનનો પણ અવૃત વિષયથી અભેદ હોવાથી તે જ્ઞાનને અપરોક્ષ વ નથી, જેથી ઉક્ત શકા સભરે નહિ.

૩૨૨ : (ઉક્ત પક્ષમા અન્ય શકા)

અન્ય શકા ઉક્ત રીતિએ અનાવૃત વિષયના અભેદે કમી અપરોક્ષત્વ માન્યાથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ વશે, કેમ કે (પરોક્ષ અને અપરોક્ષ) ઉભય સમાનગોચરજ્ઞાન માત્રને આવરણનિવર્તકતા માને તો પરોક્ષજ્ઞાને ઠરી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી બેઈએ અને સિદ્ધાંતમા

અસત્વાપાદકઅજ્ઞાનશક્તિનું તિરોધાન વા નાથ તો પરોક્ષજ્ઞાને કરી થાય છે. અસાનાપાદકશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનનો પરોક્ષજ્ઞાને કરી નાથ થાય નહિ. અપરોક્ષ જ્ઞાને કરી જ અજ્ઞાનનો નાથ થાય છે. એ રીતિ-એ જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની સિદ્ધિને આધીન અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ છે. અને અનાવૃત વિષયથી સ્વવ્યવહારાનુકૂલ ચૈતન્યનો અલેદ થતાં, જ્ઞાનનું અપરોક્ષત્વલક્ષણ કહેવાથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિને અધીન જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની સિદ્ધિ કહી જેથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ છે.

૩૨૩ : (ઉક્ત શંકાનું સમાધાન)

તેનું આ સમાધાન છે : યદ્યપિ પૂર્વોક્ત રીતિએ અજ્ઞાનનિવૃત્તિની જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વમાં અપેક્ષા છે, તથાપિ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિમાં અપરોક્ષત્વની અપેક્ષા નથી; કેમ કે જ્ઞાન માત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો પરોક્ષજ્ઞાને કરી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ. એ દોષના પરિહારને સારુ અપરોક્ષજ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ કહી છે, તેમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય છે. જેથી જ્ઞાનમાત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને અપરોક્ષજ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નથી કહી; કિંતુ પ્રમાણના મહિમાથી જ્યાં વિષયથી જ્ઞાનનો તાદાત્મ્યસંબંધ થાય, તે જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાણમહિમાથી બાહ્યદ્રવ્ય-જન્ય ઘટાદિઓનું જ્ઞાન (ઘટાદિ) વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. અને ચંદ્રજન્ય પ્રદક્ષિણા પણ મહાવાક્યરૂપ પ્રમાણના મહિમાથી (પ્રદક્ષિણ) વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. જેથી ઉક્ત ઉભય (પરોક્ષ-અપરોક્ષ) જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. યદ્યપિ સર્વનું ઉપાદાન (કારણ) પ્રદક્ષિણા હોવાથી પ્રદક્ષિણા સંકલ્પ જ્ઞાનોનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે, જેથી અનુમિતિરૂપ પ્રદક્ષિણાથી અને અવાંતરવાક્યજન્ય પ્રદક્ષિણા પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ. તથાપિ ઉક્ત (પરોક્ષ) જ્ઞાનનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ છે, તે વિષયના મહિમાથી (સામર્થ્યથી) છે, પ્રમાણના મહિમાથી નથી; કેમ કે મહાવાક્યથી જીવપ્રદક્ષિણા અજોડગોચર જ્ઞાન થાય, તેનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ તો પ્રમાણના મહિમાથી કહે છે. અન્ય જ્ઞાનનો પ્રદક્ષિણા તાદાત્મ્ય સંબંધ છે તે પ્રદક્ષિણા વ્યાપકતા હોવાથી અને સંકલ્પની ઉપાદાનના હોવાથી (પ્રદક્ષિણ) વિષયના મહિમાથી કહે છે. એ રીતિ-એ વિલક્ષણપ્રમાણજન્ય વિષયસંબંધી જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય

છે, એમ કહેવામાં જ્ઞાન માત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિની આપત્તિ નથી; અને જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની અજ્ઞાનનિવૃત્તિમાં અપેક્ષાના અભાવથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ પણ નથી; એ રીતિએ સ્વયંવહારાનુકૂલ અનાવૃત્ત ચૈતન્યથી વિષયનો અલેદ (એ) અપરોક્ષવિષયનું લક્ષણ છે. ઉક્ત (સ્વયંવહારાનુકૂલ) ચૈતન્યનો વિષયથી અલેદ (એ) અપરોક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ છે; જેથી શબ્દજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનવિષયે પણ અપરોક્ષતા સંભવે છે.

૩૨૪ : (શબ્દકરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કહેલા ત્રણ મતમાં પ્રથમ મતની સમીચીનતા)

એ પ્રકારે શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં ત્રણ મત કહ્યા, તેઓમાં આદ્ય મત જ સમીચીન છે; કેમ કે જ્ઞાનગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વ પ્રમાણુધીન છે અને સહકારિસાધનવિશિષ્ટ શબ્દમાં પણ અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા છે. એ પ્રથમ મત છે. અને વિષયને અધીન જ જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વાદિ ધર્મો છે, પ્રમાણુને અધીન નથી; એ અભિપ્રાયથી દ્વિતીય મત અને અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યનો તૃતીય મત છે. એ બે મતમાં પણ કેવળ વિષયને અધીન જ અપરોક્ષત્વાદિઓને માને તો, અર્વાચરવાચે કરી પણ બ્રહ્મનું અપરોક્ષજ્ઞાન થવું જોઈએ. જેથી જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વમાં પ્રમાણુને અધીનતા આવશ્યકી જ જોઈએ. જેથી પ્રથમ મત જ સમીચીન છે.

૩૨૫ : (અંધના આરંભમાં ઉક્ત ત્રણ પ્રશ્નોનો અને તેમાંથી બેના આપેલા ઉત્તરનો અનુવાદ)

અંધના આરંભમાં વૃત્તિનું સ્વરૂપ, કારણ, કળ, એ ત્રણેનો પ્રશ્ન છે. તેઓમાં અંતઃકરણ અને અવિદ્યાના પ્રકાશરૂપ પરિણામવૃત્તિ કહેવાય છે, એમ કહેવાથી વૃત્તિનું સામાન્યરૂપ કહ્યું. તેની અનંતર, ચથાર્થત્વ અથવાર્થત્વાદિ ભેદના કથનથી વૃત્તિનું વિશેષરૂપ કહ્યું. પ્રમાણુનિરૂપણથી વૃત્તિના કારણનું સ્વરૂપ કહ્યું.

૩૨૬ : (વૃત્તિના પ્રયોજન સંબંધી તૃતીય પ્રશ્નના ઉત્તરનો આરંભ)

વૃત્તિના પ્રયોજનનો પ્રશ્ન કયો હતો, તે વૃત્તિનું પ્રયે જન આ છે: છવને (જાગ્રત આદિ) અવસ્થાત્રયનો સંબંધ વૃત્તિએ કરી થાય

છે અને પુરુષાર્થ(મોક્ષ)પ્રાપ્તિ પણ વૃત્તિએ કરી થાય છે. જેથી સંસારપ્રાપ્તિનો હેતુ વૃત્તિ છે અને મોક્ષપ્રાપ્તિનો હેતુ (પણ) વૃત્તિ છે; કેમ કે અવસ્થાત્રયના સંબંધથી જીવને સંસાર છે.

૩૨૭ : (વૃત્તિપ્રયોજનના કથનપ્રસંગમાં જાત્રત-
(અવસ્થા)નું લક્ષણ)

તેમાં ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનની અવસ્થાને જાત્રત અવસ્થા કહે છે. અવસ્થા શબ્દ કાળનો વાચક છે. યદ્યપિ સુખાદિઓનો જ્ઞાનકાળ અને ઉદાસીનકાળ પણ જાત્રત અવસ્થા કહેવાય છે, અને સુખાદિજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી; તેમ સુખાદિજ્ઞાનકાળમાં અન્ય વિષયનું જ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય થાય નહિ; તેમ ઉદાસીનકાળમાં ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન નથી; તથાપિ વક્ષ્યમાણ (કહેવામાં આવનાર) સ્વભાવસ્થા અને સુપુત્તિઅવસ્થાથી ભિન્ન જે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનનો આધારકાળ અને ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનના સંસ્કારનો આધારકાળ તે જાત્રત અવસ્થા કહેવાય છે. સુખાદિના જ્ઞાનકાળમાં અને ઉદાસીનકાળમાં યદ્યપિ ઇન્દ્રિયજન્યજ્ઞાન નથી, તથાપિ તેના સંસ્કાર છે અને ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનના સંસ્કાર સ્વભાવસ્થા અને સુપુત્તિ અવસ્થામાં પણ છે, જેથી સ્વભાવસ્થા સુપુત્તિઅવસ્થાથી ભિન્ન કાળ (લક્ષણમાં) કહ્યા. એ રીતે જાત્રત અવસ્થા એ વ્યવહાર ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાનને આધીન છે. તે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે. અંતઃકરણની વૃત્તિનું મતલેદથી એ પ્રયોજન છે.

૩૨૮ : (કોઈ ગ્રંથકારની રીતિએ આવરણનો અલિલવ
વૃત્તિનું પ્રયોજન છે)

કોઈ તો આવરણનો અલિલવ(એ)વૃત્તિનું પ્રયોજન કહે છે, યદ્યપિ આવરણાલિલવમાં પણ નાના મત છે. જેમ ખદોત(આગિયો પીટો)ના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે, તેમ અજ્ઞાનના એકદેશનો નાશ આવરણાલિલવ શબ્દનો અર્થ છે, એ આંધ્રાચિત્ર મત છે

૩૨૯ : (સમષ્ટિ અજ્ઞાનને જીવની ઉપાધિતાના પક્ષમાં
પ્રત્યક્ષ વા ઈશ્વર વા જીવચૈતન્યના સંબંધથી આવરણના
અભિભવનો અસંભવ)

સમષ્ટિ અજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે, એ પક્ષમાં ઘટાદિ વિષયથી
ચૈતન્યનો સદા સંબંધ છે. જેથી ચૈતન્યસંબંધે કરી તો આવરણનો
અભિભવ સંભવે નહિ; કેમ કે પ્રત્યક્ષચૈતન્ય તો આવરણનું સાધક છે,
વિરોધી નથી. અને ઈશ્વરચૈતન્યેકરી આવરણનો અભિભવ થાય તો
'આ મેં જાણ્યું' એવો વ્યવહાર જીવને ન થવો જોઈએ, કિંતુ
'ઈશ્વરે જાણ્યું' એવો વ્યવહાર થવો જોઈએ; કેમ કે ઈશ્વર-જીવનો
વ્યાવહારિક ભેદ છે, જેથી ઈશ્વરે અવગત વસ્તુ જીવને અવગત થાય
નહિ. જેથી જીવચૈતન્યના સંબંધે કરી આવરણનો અભિભવ કહે તો
(સમષ્ટિ અજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે) એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો ઘટા-
દિઓથી સદા સંબંધ છે. કેમ કે જીવચૈતન્યનો ઉપાધિ મૂલાજ્ઞાન છે.
તેમાં (મૂલાજ્ઞાનમાં) આરોપિત પ્રતિબિંબત્વવિશિષ્ટ ચૈતન્યને જીવ કહે
છે. મૂલાજ્ઞાનનો ઘટાદિઓથી સદા સંબંધ હોવાથી જીવચૈતન્યનો સદા
સંબંધ છે. જેથી ઘટાદિઓના આવરણનો સદા અભિભવ જોઈએ;
જેથી વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ કહે તો, પરોક્ષવૃત્તિએ કરી
પણ આવરણનો અભિભવ થવો જોઈએ.

૩૩૦ : (જો પક્ષમાં અપરોક્ષવૃત્તિએ કરી વા અપરોક્ષવૃત્તિ-
વિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણના અભિભવનો સંભવ)

જેથી અપરોક્ષ વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ થાય છે.
અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણનો અભિભવ થાય છે.
જેમ ખગોળના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે,
ખગોળના અભાવકાલમાં મહાંધકારનો ફરી વિસ્તાર થાય છે, તેમ
અપરોક્ષવૃત્તિના સંબંધે કરી અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યના
સંબંધે કરી મૂલાજ્ઞાનના અંશનો નાશ થાય છે. વૃત્તિની અભાવદશામાં
અજ્ઞાનનું પ્રસરણ થાય છે. એ સંપ્રદાયને અનુસારી મન છે.

૩૩૧ : (ઉક્ત પક્ષની રીતિએ આવરણનાશરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

તેથી અજ્ઞાનના અંશનો નાશ અપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. અને અસત્વાપાદક અજ્ઞાનાંશનો નાશ પરોક્ષાપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. એ રીતિએ આવરણનાશ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે એ પક્ષ કહ્યો.

૩૩૨ : (દ્વિતીય પક્ષની રીતિએ જીવચૈતન્યથી વિષયના સંબંધરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

જીવચૈતન્યથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે, એ દ્વિતીય પક્ષ છે તે કહે છે : સમષ્ટિ અજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબ જીવ છે. એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો ઘટાદિઓથી સર્વદા સંબંધ છે. પરંતુ જીવના સામાન્ય સંબંધે કરી વિષયનો પ્રકાશ થાય નહિ; જેથી વિષયના પ્રકાશના હેતુ જીવથી વિન્નતીય સંબંધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. જીવચૈતન્યનો વિષયથી સંબંધ સર્વદા છે, પરંતુ એ સંબંધ વિષયના પ્રકાશનો હેતુ નથી. વૃત્તિવિશિષ્ટ જીવ(ચૈતન્ય)નો વિષયથી સંબંધ હોય તો વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; જેથી પ્રકાશહેતુ સંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. તે પ્રકાશહેતુ જીવનો વિષયથી સંબંધ અભિવ્યંજકઅભિવ્યંજ્યભાવ (રૂપ) છે. વિષયમાં અભિવ્યંજકતા છે. જીવચૈતન્યમાં અભિવ્યંજ્યતા છે. જેમાં પ્રતિબિંબ હોય તેને અભિવ્યંજક કહે છે. જેનું પ્રતિબિંબ હોય તે અભિવ્યંજ્ય કહેવાય છે. જેમ દર્પણમાં સુખનું પ્રતિબિંબ હોય, તેમાં દર્પણ અભિવ્યંજક છે, સુખ અભિવ્યંજ્ય છે, તેમ ઘટાદિ વિષયોમાં ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ હોય છે, જેથી ઘટાદિ અભિવ્યંજક છે, ચૈતન્ય અભિવ્યંજ્ય છે. એ રીતિએ પ્રતિબિંબગ્રહણરૂપ વ્યંજકતા ઘટાદિવિષયમાં છે. પ્રતિબિંબસમર્પણરૂપ વ્યંજ્યતા ચૈતન્યમાં છે. ઘટાદિઓમાં સ્વભાવથી પ્રતિબિંબગ્રહણનું સાસર્ય નથી. કિંતુ સ્વાકારવૃત્તિસંબંધે કરી ચૈતન્ય(ના)પ્રતિબિંબના ગ્રહણયોગ્ય થાય છે. જેમ દર્પણસંબંધ વિના ભિત્તિમાં સૂર્યનું પ્રતિબિંબ હોય નહિ, અને દર્પણસંબંધે કરી હોય છે, જેથી સૂર્યપ્રતિબિંબગ્રહણની યોગ્યતા ભિત્તિમાં દર્પણસંબંધે કરી હોય છે. જેમ દ્વાંતમાં સૂર્યપ્રભાનો ભિત્તિથી સર્વદા સામાન્ય સંબંધ છે, અને અભિવ્યંજકઅભિવ્યંજ્યભાવસંબંધ દર્પણાધીન છે, તેમ જીવચૈતન્યનો વિષયથી સર્વદા સંબંધ છે, પરંતુ વૃત્તિસંબંધે કરી

ઘટાદિઓમાં જીવચેતન્યના પ્રતિબિંબની ગ્રહણયોગ્યતા હોય છે, જેથી જીવચેતન્યનો ઘટાદિઓથી (સાથે) અભિવ્યંજકઅભિવ્યંજ્યભાવસંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. એ રીતિએ જીવચેતન્યથી ઘટાદિઓના વિલક્ષણ સંબંધનો હેતુ વૃત્તિ છે. જેથી વિષયસંબંધાર્થ વૃત્તિ છે, તે સંબંધથી વિષયનો પ્રકાશ થાય છે. જીવચેતન્ય વિશુ છે, એ પક્ષમાં વિલક્ષણ સંબંધનું જનક વૃત્તિ છે.

૩૩૩ : (અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચેતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષય સંબંધાર્થ વૃત્તિની અપેક્ષા)

અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચેતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં તો વૃત્તિ વિના જીવચેતન્યથી ઘટાદિઓનો સર્વથા સંબંધ નથી. ઇન્દ્રિયવિષયના સંબંધથી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટાદિદેશમાં જાય ત્યારે જીવચેતન્યનો ઘટાદિઓથી સંબંધ થાય છે. વૃત્તિના બાહ્ય ગમન વિના અંતર જીવનો બાહ્ય ઘટાદિઓથી સંબંધ થાય નહિ. એ રીતિએ અંતઃકરણાવશ્ચિત્ત પરિશ્ચિત્ત જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષયસંબંધાર્થ વૃત્તિ છે, એ અર્થ રપદ જ છે.

૩૩૪ : (ઉક્ત એ પક્ષોની વિલક્ષણતા)

એ રીતિએ અજ્ઞાનોપાધિક જીવ છે, એ પક્ષમાં જીવચેતન્યનો વિષયથી સંબંધ તો સદા છે. અભિવ્યંજકઅભિવ્યંજ્યભાવસંબંધ સદા નથી, તેટલા સારુ વૃત્તિ છે. અને અંતઃકરણાવશ્ચિત્ત જીવ છે, એ પક્ષમાં જીવનો વિષયથી સર્વથા સંબંધ નથી, તેટલા સારુ વૃત્તિ છે. એ રીતિએ વૃત્તિના ફળ સંબંધમાં વિલક્ષણતા અંધકારોએ કહી છે.

૩૩૫ : (મતભેદથી સંબંધમાં વિલક્ષણતાના કથનની અસંગતતા)

પરંતુ મતભેદથી સંબંધમાં વિલક્ષણતાનું કથન અસંગત છે; કારણ કે અંતઃકરણ જીવનો ઉપાધિ છે, એ પક્ષમાં પણ અજ્ઞાન તો જીવભાવનો ઉપાધિ અવશ્ય હંદ છે. અન્યથા માત્ર (સુપુત્રિરથ) રૂપ જીવનો અભાવ થાય છે; જેથી જીવભાવનો ઉપાધિ સર્વના મતમાં અજ્ઞાન છે. કર્તૃત્વાદિ અભિમાન અંતઃકરણવિશિષ્ટમાં થાય છે, જેથી અંતઃકરણાવશ્ચિત્તને જીવ કહે છે. અને અજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબ જીવ છે, એ પક્ષમાં પણ અજ્ઞાનવિશિષ્ટ પ્રમાણ નથી; કિંતુ અંતઃકરણવિશિષ્ટ જ પ્રમાણ

* છે. અને જીવ ચૈતન્યનો તો વિષયથી સંબંધ સર્વદા છે. પરંતુ પ્રમાતૃ-ચૈતન્યનો વિષયથી સંબંધ નથી અને પ્રમાતૃચૈતન્યના સંબંધે કરી જ વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; જીવચૈતન્યના સંબંધે કરી વિષયનો પ્રકાશ થાય નહિ. જેમ બ્રહ્મચૈતન્ય ઈશ્વરચૈતન્યના અજ્ઞાનનું સાધક છે, તેમ અવિદ્યોપાધિક જીવચૈતન્ય છે. તેના સંબંધે કરી વિષયમાં જ્ઞાતતાદિ વ્યવહાર થાય નહિ, અને જીવચૈતન્યને જ્ઞાતતાદિઓનું અભિમાન પણ થાય નહિ. પ્રમાતાના સંબંધે કરી જ વિષયમાં જ્ઞાતતાદિ વ્યવહાર થાય છે અને વ્યવહારનું અભિમાન પણ પ્રમાતાને થાય છે. તે પ્રમાતા વિષયથી ભિન્ન દેશમાં છે, જેથી પ્રમાતાનો વિષયથી સદા સંબંધ નથી. પ્રમાતાથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. એ રીતિએ જીવના ઉપાધિને વ્યાપક માને અથવા પરિચિત્ત માને (એ) ઉભય પક્ષમાં પ્રમાતાથી વિષય સંબંધ વૃત્તિને અધીન સમાન છે. તેમાં વિલક્ષણતાનું કથન દેવજ બુદ્ધિપ્રવીણતાના ય્યાપનને અર્થ છે, અને અપ્રવીણતાનું સાધક છે. પ્રમાતાનો વિષયથી (વૃત્તિ વિના) સંબંધ નહિ.

૩૩૬ : (આ ચાર પ્રકારના ચૈતન્યના કથનપૂર્વક ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ)

ઝોટલા સારુ પ્રમાતૃચૈતન્ય, પ્રમાણુચૈતન્ય, વિષયચૈતન્ય, દ્વૈતચૈતન્ય, (એ) લેકથી ચાર પ્રકારનું ચૈતન્ય કહ્યું છે. જે પ્રમાતાનો વિષયથી સંબંધ હોય તો પ્રમાતૃચૈતન્યથી વિષયચૈતન્યના વિભાગનું કથન અસંગત થશે. અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય પ્રમાતૃચૈતન્ય છે. વૃત્તિઅવચ્છિન્ન ચૈતન્ય પ્રમાણુચૈતન્ય છે, ઘટાદિઅવચ્છિન્નચૈતન્ય વિષયચૈતન્ય છે. અને વૃત્તિ બંધે દરી ઘટાદિઓમાં ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ થાય, તેને દ્વૈતચૈતન્ય કહે છે. અને હોર્ડ આત્મ કહે છેઃ ઘટાવચ્છિન્નચૈતન્ય જ અજ્ઞાત હોય, ત્યારે વિષયચૈતન્ય કહેવાય છે, અને (તે) જ્ઞાન થાય ત્યારે ઘટાવ ચ્છિન્નચૈતન્યને જ દ્વૈતચૈતન્ય કહે છે. તેને પ્રમેયચૈતન્ય (પત્ર) કહે છે. પરંતુ વિદ્યારણપર્યાગીએ અને વાર્તિકકારે પ્રમાણુવૃત્તિથી ઉત્તર-દાસમાં જે, ઘટ દિઓમાં, ચૈતન્યનો આભાસ થાય, તેને દ્વૈતચૈતન્ય કહ્યું છે. એ રીતિએ પ્રમાતૃચૈતન્ય પરિચિત્ત છે, અને તેના સંબંધ-થી જ વિષયનો પ્રકાશ થાય છે. જીવચૈતન્યને વિષુ માને તોપત્ર પ્રમા-તાથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિદ્રુત છે, જેથી ઉભય મતમાં વિષયસંબં-ધમાં વિલક્ષણતા નથી.

૩૩૭ : (જાત્રતમાં થવાવાળી વૃત્તિના અનુવાદપૂર્વક
સ્વભાવરથાનું લક્ષણ)

ઉક્ત પ્રયોજનવાળી ઇદ્રિયજન્ય અત કરણની વૃત્તિ જાત્રન અવ
સ્થામા થાય છે. ઇદ્રિયે કરી અજન્ય જે વિષયગોચર અત કરણની
આપરોક્ષવૃત્તિ, તેની અવસ્થાને સ્વભાવરથા કહે છે. સ્વપ્નમા જ્ઞેય અને
જ્ઞાન અંત કરણના પરિણામ છે.

૩૩૮ : (સુપુત્તિ-અવસ્થાનું લક્ષણ)

સુખગોચર અવિદ્યાગોચર અજ્ઞાનના સાક્ષાત્ પરિણામરૂપ વૃત્તિની
અવસ્થાને સુપુત્તિ અવસ્થા કહે છે સુપુત્તિમા અવિદ્યાની વૃત્તિ સુખ
ગોચર અને અજ્ઞાનગોચર થાય છે યદ્યપિ અવિદ્યાગોચર વૃત્તિ જાત્ર
તમા પણ 'હુ નથી જાણતો' એ રીતિએ થાય છે, તથાપિ તે વૃત્તિ
અત કરણની છે, અવિદ્યાની નહિ, જેથી સુપુત્તિ લક્ષણની જાત્રમાં
અતિવ્યાપ્તિ નથી તેમ પ્રાતિભાસિક જગતાકારવૃત્તિ જાત્રમા અવિદ્યાનું
પરિણામ છે, તે અવિદ્યાગોચર નથી તેમ સુખાકારવૃત્તિ જાત્રમા છે,
તે અવિદ્યાનું પરિણામ નથી એ રીતિએ સુખગોચર અને અવિદ્યા
ગોચર અવિદ્યાવૃત્તિની અવસ્થાને સુપુત્તિ અવસ્થા કહે છે

૩૩૯ : (સુપુત્તિ સંબંધી અર્થનું કથન)

સુપુત્તિમા અવિદ્યાની વૃત્તિમા આરંભ માક્ષી અવિદ્યાને પ્રકાશે છે
અને સ્વરૂપસુખને પ્રકાશે છે સુપુત્તિ અવસ્થામા સુખાકાર અવિદ્યાકાર
પરિણામ જે અજ્ઞાનાંશનો થયો છે, તે અજ્ઞાનાંશમા તે પુરુષનું અત
કરણ લીન છે. જાત્રન કાળમા તે અજ્ઞાનાંશનું પરિણામ અંત કરણ
થાય છે, જેથી અજ્ઞાનની વૃત્તિએ કંઈ અનુભૂત સુખની જાત્રમા
સ્મૃતિ થાય છે (અવિદ્યારૂપ) ઉપાદાનનો અને (અત કરણરૂપ)
કાર્યનો ભેદ નહિ હોવાથી અનુભવ નરને વ્યધિકરણના (લિંગ આ
શ્રયના) નથી. એ રીતિએ ત્રણ અવસ્થા છે ભરણનો અને મૂર્છાનો
પણ કોઈ સુપુત્તિમા અતભાવ કહે છે કોઈ પૂર્વક કહે છે

૩૪૦ : (ઉક્ત અવસ્થાભેદને વૃત્તિની અધીનતા)

આ અવસ્થાભેદ વૃત્તિને અધીન છે જાત્રન સ્વપ્નમા તે અત
કરણની વૃત્તિ છે, જાત્રમા ઇદ્રિયજન્ય છે સ્વપ્નમા ઇદ્રિયઅજન્ય છે.
સુપુત્તિમા અજ્ઞાનની વૃત્તિ છે

૩૪૧ : (વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન)

અવસ્થાનું અભિમાન જ બંધ છે. અભિમાન જ ભ્રમજ્ઞાનને કહે છે. તે પણ વૃત્તિવિશેષ છે. જેથી વૃત્તિકૃત બંધ જ સંસાર છે. અને વેદાંતવાક્યે કરી ‘હું બ્રહ્મ છું’ એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય તેથી પ્રપંચ સહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, તે જ મોક્ષ છે. જેથી વૃત્તિનું સંસારદશ્યામાં તો વ્યવહારસિદ્ધિ (એ) પ્રયોજન છે, અને પરમ પ્રયોજન મોક્ષ છે.

૩૪૨ : (કલ્પિતની નિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપતાપૂર્વક મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષના કથનની અયુક્તતા)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ થાય છે, જેથી સંસારનિવૃત્તિ મોક્ષ છે. એમ કહેવાથી બ્રહ્મરૂપ મોક્ષ છે, એ સિદ્ધ થાય છે. જેથી કલ્પિતની નિવૃત્તિને કલ્પિતનો ધ્વંસ માનીને મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષનું કથન અજ્ઞાનથી પ્રયુક્ત છે.

૩૪૩ : અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે એ પક્ષમાં (ન્યાયમકરંદ-ઉક્તદૂષણ)

ન્યાયમકરંદકારે (આનંદગોષ્ઠીચંદ્રસરસ્વતીએ) કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ નથી માની અને દ્વૈતાપત્તિનું પણ સમાધાન કહ્યું છે, પરંતુ તેઓનો લેખ અનુભવને અનુસાર નથી; કારણ કે આમ તેઓનો લેખ છે : કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે, જો અધિષ્ઠાનરૂપ કહે તો, અધિષ્ઠાન અને કલ્પિતનિવૃત્તિ એક જ પદાર્થ છે, જે પદાર્થ નથી એમ સિદ્ધ થાય છે, ત્યાં આમ પ્રશ્ન કર્યો છે : અધિષ્ઠાનમાં અંતર્ભાવ માનીને કલ્પિતનિવૃત્તિનો લોપ ઇષ્ટ છે, અથવા કલ્પિતનિવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ માનીને પૃથક્ અધિષ્ઠાનનો લોપ ઇષ્ટ છે ? અન્ય પ્રકાર સંભવનો નથી. એકમાં અપરનો અંતર્ભાવ જ કહેવો પડવાનો; જો પ્રથમ પક્ષ કહે તો સંભવે નહિ. કારણ કે સંસારનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે, અને સંસારની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન ન થાય તો સંસારનિવૃત્તિના સાધનમાં પ્રવૃત્તિ ન થવી જોઈએ; કારણ કે સંસાર નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન તો છે નહિ, અને બ્રહ્મ તો સિદ્ધ છે. વ્યાપાર-સાધ્યને સારુ પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્વભાવસિદ્ધ બ્રહ્મને સારુ જ્ઞાનસાધન શ્રવણાદિઓમાં પ્રવૃત્તિ સંભવે નહિ, એથી સંસારનિવૃત્તિનો નિત્યસિદ્ધ

પ્રદક્ષમાં અંતર્ભાવ સંભવે નહિ. અને જો નિવૃત્તિમાં પ્રદક્ષનો અંતર્ભાવ કહે તોપણ સંસારબ્રમ્હનો અસંભવ હોવાથી તેના (સંસારબ્રમ્હના) નિવૃત્તિગ્રન્થક જ્ઞાનના સાધન શ્રવણાદિઓમાં પ્રવૃત્તિ ન થવી જોઈએ; કારણ કે સંસારની નિવૃત્તિ તો જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં થાય છે. જ્ઞાનથી પ્રથમ કલ્પિતની નિવૃત્તિ થાય નહિ, એ અનુભવસિદ્ધ છે, અને સંસાર-નિવૃત્તિથી પૃથક્ (બુદ્ધ) પ્રદક્ષનથી એથી જ્ઞાનથી પૂર્વ પ્રદક્ષરૂપ અધિષ્ઠાનના અભાવથી સંસારબ્રમ્હ સંભવે નહિ. એથી અનુભવસિદ્ધ સંસારને અભાવ તો કહેવાય નહિ; (સંસારને) સત્ય કહેવો પડવાનો તેની (સત્ય-સંસારની) જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ સંભવે નહિ. એથી સંસારનિવૃત્તિમાં પ્રદક્ષનો અંતર્ભાવ સંભવે નહિ અને સંસારનિવૃત્તિ જ્ઞાનથી પૂર્વકાળમાં થાય નહિ. (તે) જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળમાં થવાથી સાદિ છે અને પ્રદક્ષ અનાદિ છે. સાદિ પદાર્થમાં અનાદિ પદાર્થના અંતર્ભાવનું કથન અયુક્ત છે. એ રીતે બંનેનો (સંસારનિવૃત્તિ અને પ્રદક્ષનો) પરસ્પર અંતર્ભાવ સંભવે નહિ. એથી કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે-એ પક્ષ સંભવે નહિ. અને જો આમ કહે (કે) : પરકલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે-એ પક્ષ સંભવે નહિ, અને જો આમ કહે (કે) : પરસ્પર અંતર્ભાવ કોઈનો નથી કહેતા, તથાપિ કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી પ્રથક્ નથી, અધિષ્ઠાનનો અવરથાવિશેષ કલ્પિતનિવૃત્તિ છે. અજ્ઞાત અને જ્ઞાત બે અવરથા અધિષ્ઠાન થાય છે; જ્ઞાનથી પૂર્વ અજ્ઞાતા અવરથા છે અને જ્ઞાનથી ઉત્તર કાળમાં જ્ઞાતા અવરથા થાય છે. જ્ઞાત-અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે; જ્ઞાત-અધિષ્ઠાન સદિ છે. એથી જ્ઞાનસાધન શ્રવણાદિક નિબ્ધજ નથી અને સંસારનિવૃત્તિ પ્રદક્ષથી પ્રથક્ નથી.-એ રીતે જ્ઞાત-અધિષ્ઠાનરૂપ જ કલ્પિતનિવૃત્તિને માને એ પણ સંભવે નહિ; કારણ કે જ્ઞાનના વિષયને જ્ઞાત કહે છે; અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાત કહે છે. અજ્ઞાનકૃત આવરણ જ અજ્ઞાનની વિષયતા કહેવાય છે, ત્યારે જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનો અભાવ થાય ત્યારે અજ્ઞાત વ્યવહાર થાય નહિ, તેમ વિદેહદશામાં, દેહાદિઓના અભાવથી; જ્ઞાનનો અભાવ થવાથી, જ્ઞાતતાનો અભાવ થાય છે. એથી વિદેહદશામાં અજ્ઞાતઅવરથાની પેઠે જ્ઞાતઅવરથાનો પણ અભાવ થવાથી, જ્ઞાત અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિત નિવૃત્તિનો મોક્ષમાં અભાવ થવો જોઈએ. જો મોક્ષમાં અભાવ માને તો કલ્પિતનિવૃત્તિને અનંતતાનો અભાવ (થવા)થી, ઔપધન્ય-યા શોગનિવૃત્તિની પેઠે, (અનંતતા ન હોવાથી) પરમ પુરુષાર્થતાનો અભાવ થવાનો.

૩૮૪ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના-
કલ્પિતની નિવૃત્તિનું નિરૂપણ)

એથી કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપા નથી, તેથી ભિન્ના છે. અને અધિષ્ઠાનભિન્ના પણ કલ્પિતની નિવૃત્તિ દેતની મપાદિકા નથી; કારણ કે અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન (અન્ય) સત્ય હોય તો દેત થાય. નત્યથી વિલક્ષણ પદાર્થ દેતનો હેતુ થાય તો મિદ્ધાતમા—સદા અદેત છે—એ અર્થનો બાધ થશે. એથી સત્ય પદાર્થનો લેદ જ દેતનો સાધક છે. કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના છે, અને સત્યા નથી, એથી દેતસિદ્ધિ થાય નહિ.

૩૮૫ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ કલ્પિત નિવૃત્તિના સ્વરૂપનિર્ણય સારુ અનેક વિકલ્પોનો લેખ)

કલ્પિતનિવૃત્તિના સ્વરૂપનિર્ણય સારુ આ રીતિએ વિકલ્પ લખ્યા છે : અધિષ્ઠાનથી ભિન્નાકલ્પિતની નિવૃત્તિ મદ્રૂપા છે, વા અસદ્રૂપા છે, વા મદમદ્રૂપા છે, વા મદ્ગત્-વિલક્ષણ છે ? જે મદ્રૂપા કહે તો, વ્યાવહારિક સત્ છે, અથવા પારમાર્થિક સત્ છે ? જે વ્યાવહારિક સત્ કહે તો પ્રક્ષણ-નથી ઉત્તર (કાળમાં) વ્યાવહારિક સત્ને સંલપ ન હોવાથી, પ્રક્ષણ-જ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) નિવૃત્તિનો અલપ જોઈએ; કારણ કે પ્રક્ષણ-જ્ઞાનથી પ્રથમ જેનો બાધ થાય નહિ, અને પ્રક્ષણજ્ઞાનથી ઉત્તર જેની મત્તાસ્ફુર્તિ થાય નહિ, એ વ્યાવહારિક સત્ કહેવાય છે. એથી કલ્પિત નિવૃત્તિને વ્યાવહારિક સત્ માનવાથી, જ્ઞાનથી ઉત્તરતાનો સંલપ થાય નહિ. એથી અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિને પારમાર્થિકસત્સ્વરૂપા કહે તો દેત થશે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિ મદ્રૂપા નથી ને અધિષ્ઠાનથી ભિન્ના કલ્પિતનિવૃત્તિને અમત્ કહે તો, ‘ અમત્ ’ શબ્દનો અર્થ અનિર્વચનીય છે અથવા તુરંત છે ? જે અનિર્વચનીય કહે તો દોષ આગળ ચતુર્થ વિવરણના ખડનમાં કહેવાશે. (ને અચત્ નો અર્થ) તુરંત દે, તો સંમાનનિવૃત્તિને પુરુષાર્થતા નહિ થાય. એવી દ્વિતીય વિવરણ (અમદ્રૂપા) મલવે નહિ, અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્નને સદમદ્રૂપ કહે તો એક (૪) પદાર્થને મત્સ્વરૂપના અને અનત્સ્વરૂપના વિરોધી હોવાથી સંલવે નહિ અને સદમદ્રૂપ માનવાથી પૂર્વોક્તા અત્પદ્ધનો દોષ થશે અને અમત્ પદ્ધનો દોષ થશે; કેમ કે કલ્પિતનિવૃત્તિમા મત્ અંશ છે, એથી દેત થશે, અને અસત્ અશયી

અપુરુષાર્થ યથે, અને સત્-અસત્ શબ્દનો આવો અર્થ કરે (કે), સત્ એટલે વ્યાવહારિક સત્તાનો આશ્રય છે અને અસત્ એટલે પારમાર્થિક સત્તાથી લિપ્ત છે, એથી સત્-અસત્નો વિરોધ નથી; કેમ કે ઘટાદિઓ વ્યાવહારિક સત્તાના આશ્રય અને પારમાર્થિક સત્તાથી લિપ્ત પ્રસિદ્ધ છે, એથી ઉક્ત વિરોધ નથી. અને પારમાર્થિક સત્તાનો નિરોધ કરવાથી દ્વિત નથી; વ્યાવહારિક સત્તા છે, તુલ્ય નથી. એથી અપુરુષાર્થ પણ નથી. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી લિપ્તા કટિપતનિવૃત્તિ પારમાર્થિક સત્તાશૂન્યા વ્યાવહારિક સત્તાવાળી છે એ અભિપ્રાયથી સદસદ્રૂપ કહે, તો પ્રથમ વિકલ્પમાં વ્યાવહારિક સત્ માનવાથી જે દોષ કહ્યો (કે) ‘જ્ઞાનથી ઉત્તર વ્યાવહારિક પદાર્થનો અસંલેપ થાય છે’ તે દેખથી આ અર્થે પણ સંલેપ નહિ એથી તૃતીય વિકલ્પ (સદસદ્રૂપ) પણ સંલેપ નહિ. અને અધિષ્ઠાનથી લિપ્તા કટિપતનિવૃત્તિ સદસદિલક્ષણ છે એ ચતુર્થ પક્ષ કહે તો, સદિલક્ષણ કહેવાથી દ્વિત નહિ અને આસદિલક્ષણ કહેવાથી અપુરુષાર્થતા પણ નહિ, તથાપિ (એમ પણ) સંલેપ નહિ. કેમ કે સદસદિલક્ષણ અનિર્વચનીય થાય છે એથી કટિપતની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીય છે, એમ સિદ્ધ થશે અને માયા અથવા તેનું કાર્ય અનિર્વચનીય થાય છે, એથી અજ્ઞાન સહિત સંસારની નિવૃત્તિ પણ અનિર્વચનીય થાય તો માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ, અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ માનવી પડવાની. માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ ઉક્ત (અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની) નિવૃત્તિને કહે, તો ‘ઘટરૂપ ઘટની નિવૃત્તિ છે’ એ કથનની તુલ્ય ઉક્ત કથન હાર્યનું આરપદ (સ્થાન) છે. અને બ્રહ્મજ્ઞાને કરી અજ્ઞાન સહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ થાય તેની અનંતર (પછી) પુરુષાર્થસાધનસામગ્રી કોઈ રહે નહિ એ સિદ્ધાંત છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું ક્ષણ-કટિપતની નિવૃત્તિ (એ) માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ હોય (તો,) તેનો નિવર્તક કોઈ રહ્યો નહિ. એથી મોક્ષદશામાં પણ માયા અથવા તેના કાર્યનો નિત્ય સંબંધ રહેવાથી, નિર્વિરોધ બ્રહ્મની પ્રાપ્તિરૂપ મોક્ષનો અભાવ થશે. એથી ચતુર્થ પક્ષ (સદસદિલક્ષણરૂપ) પણ સંલેપ નહિ. એ રીતિએ અજ્ઞાન (અને) તત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી લિપ્ત છે, (પણ) સદ્રૂપ નથી; એથી દ્વિત નથી; અસત્ નથી, એથી અપુરુષાર્થતા નથી; સદસદ્રૂપ નથી, એથી ઉભય (સત્-અસત્) પક્ષોક્ત નથી; અનિર્વચનીય નથી. એથી મોક્ષદશામાં અજ્ઞાન તત્કાર્યનો શેષ નથી, એથી ઉક્ત ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણ અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી લિપ્તા છે.

૩૪૬ : (ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ ઉક્ત ચાર પ્રકારથી
વિલક્ષણ અને બ્રહ્મથી ભિન્ન પંચમ પ્રકારરૂપ
ઠલ્પિતની નિવૃત્તિનું રવરૂપ)

અને પાંચમો પ્રકાર તેને કહે છે : જેમ સત્-અસત્થી વિલક્ષણ
પદાર્થની અદ્વૈતમતમાં અનિર્વચનીય (એ) પરિભાષા છે, તેમ સદ્રૂપ
(૧), અસદ્રૂપ (૨), સદસદ્રૂપ (૩), સદસદ્વિલક્ષણ અનિર્વચનીય (૪)
એ ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકારવાળી અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ છે.
ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકારનું નામ પંચમ પ્રકાર છે. એથી
અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ છે. બ્રહ્મથી ભિન્ન છે, એ નિવૃત્તિમાં પાંચમો
પ્રકાર છે. એ ન્યાયમકરંદમાં લખ્યું છે.

૩૪૭ : (ન્યાયમકરંદકારના મતની અસમીચીનતા)

એ (ન્યાયમકરંદકારનો મત) સમીચીન નથી; કેમ કે વ્યાવહારિક
સત્ પદાર્થ તો લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને અનિર્વચનીય પદાર્થ
પણ ઇદ્રજ્ઞાન (ગાડી)કૃત લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે; તેમ પારમાર્થિક સત્
પદાર્થ શાસ્ત્રમાં બ્રહ્મપ્રસિદ્ધ છે અને વિદ્વાનોને અનુભવપ્રસિદ્ધ બ્રહ્મામાં
છે. એ સર્વથી વિલક્ષણ કોઈ વસ્તુ લોકશાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ નથી. અત્યંત
અપ્રસિદ્ધરૂપા અજ્ઞાનસહિતા સંસારની નિવૃત્તિ માને તો, પુરુષાર્થતાનો
અભાવ થશે કારણ કે, પુરુષની અભિલાષાનો વિષય પુરુષાર્થ કહેવાય
છે. અત્યંત અપ્રસિદ્ધમાં પુરુષની અભિલાષા થાય નહિ, કિંતુ પ્રસિદ્ધમાં
અભિલાષા થાય છે એથી પ્રસિદ્ધ પદાર્થોની વિલક્ષણ ઠલ્પિતનિવૃત્તિ
નથી. યદ્યપિ ઠલ્પિતનિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપા માને તોપણ સંસારનું
અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ પ્રસિદ્ધ નથી. તથાપિ પૂર્વ અનુભૂત(પદાર્થ)માં અભિ-
લાષા થાય છે, એ નિયમ નથી; કિંતુ અનુભૂતના સજ્ઞતીયમાં અભિ-
લાષા થાય છે. જેમ ભયરૂપ અનર્થના હેતુ-સર્પની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાન-
રજ્જુરૂપા છે, તેમ જન્મમરણાદિરૂપ અનર્થના હેતુ-સંસારની નિવૃત્તિ
અધિષ્ઠાનબ્રહ્મરૂપા છે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનત્વ ધર્મથી, બ્રહ્મરૂપા
સંસારની નિવૃત્તિ, અનુભૂતને સજ્ઞતીયા હોવાથી, પુરુષની અભિલાષા
સંભવે છે અને પંચમ પ્રકારવાદીના મતમાં અનુભૂતના સજ્ઞતીય નહિ
હોવાથી પ્રવૃત્તિ સંભવે નહિ; અને અધિષ્ઠાનથી (ઠલ્પિતનિવૃત્તિ) (ભિન્ન
માને-તો) બાધ્યકારના વચનથી વિરોધ થશે. બાધ્યકારે ઠલ્પિતનિવૃત્તિ
અધિષ્ઠાનરૂપા જ નથી તે

૩૪૮ : (ન્યાયમકરંદકારોક્ત જ્ઞાતાધિજ્ઞાનરૂપા કલ્પિતનિવૃત્તિ-
પક્ષમાં દોષનો ઉદ્ધાર અને પ્રસંગથી વિશેષણ, ઉપાધિ
અને ઉપલક્ષણનાં લક્ષણ)

જ્ઞાતા' અધિજ્ઞાનરૂપા કલ્પિતની નિવૃત્તિ માનવામાં જે દોષ કહ્યો
કે (કે) : મોક્ષકાશમાં જ્ઞાતત્વના અભાવથી, કલ્પિતનિવૃત્તિનો અભાવ
વાથી; કલ્પિતેત્તું ઉલ્લેખન થશે. તેનું આ સમાધાન છે : જ્ઞાતત્વ-
વિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત બ્રહ્મ તો મોક્ષકાળમાં નથી; કારણ કે
જ્ઞાતત્વવિશેષણવાળાને જ્ઞાતત્વવિશિષ્ટ કહે છે. અને જ્ઞાતત્વઉપાધિવાળાને
જ્ઞાતત્વઉપહિત કહે છે. કાર્યમાં સંબંધી, જે વર્તમાન (પોતે હોય
નહી) વ્યાવર્તક, તે વિશેષણ કહેવાય છે. જેમ નીલરૂપવાળો ઘટ
પણે છે. એ રચાનમાં નીલરૂપ વિશેષણ છે, કારણ કે ઉત્પત્તિરૂપ
યંથી સંબંધી છે, અને ઘટમાં વર્તમાન હોતાં પીત (પીળા) ઘટથી
વ્યાવર્તક છે. અને કાર્યમાં અસંબંધી વર્તમાન વ્યાવર્તક ઉપાધિ
કેવાય છે. જેમ ભેરી (નગાર) ઉપહિત આકાશમાં શબ્દ છે. એ
જ્ઞાનમાં ભેરી ઉપાધિ છે; કારણ કે શબ્દની અધિકરણતામાં ભેરીનો
બંધ નથી અને વર્તમાન ભેરી બ્રહ્માકાશથી વ્યાવર્તક છે. અને
જ્ઞાનમાં અસંબંધી વ્યાવર્તક હોય તે ઉપલક્ષણ કહેવાય છે. ઉપલક્ષણમાં
માનતાની અપેક્ષા નથી. અતીત પણ ઉપલક્ષણ હોય છે, અને
પ્રાચીન પણ વિશેષ્યના સર્વ દેશમાં હોય છે. ઉપલક્ષણ એક દેશમાં
ન હોય છે. જેમ 'કાક(કાગડા)વાળા ગૃહ પ્રતિ જા' એમ કહે, તો જે
માં કાક સંયોગ દીકો છે, તે ઘરથી કાક ચાલ્યો જાય તોપણ
જાન કરે છે. અહીં ગૃહનું કાક ઉપલક્ષણ છે; કેમ કે (પુરુષના)
નરૂપ કાર્યમાં (કાક) અસંબંધી છે, અને ગૃહના એકદેશમાં છે;
વર્તમાન અને અતીત કાક અન્ય ગૃહથી વ્યાવર્તક છે. એ રીતિએ
પણ અને ઉપાધિ તો વર્તમાન (પદાર્થમાં રહેનારા) હોય છે,
પરિવિશેષ્યના સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં હોય છે. વિશેષ્યના
દેશમાં જે કાળમાં ન હોય, તે દેશમાં તે કાળમાં વિશેષ્ય
હાર થાય નહિ અને ઉપહિત વ્યવહાર પણ થાય નહિ. કિંતુ
જો કાળમાં જેટલા દેશમાં વ્યાવર્તક હોય, તેટલા દેશમાં અને
માં વિશિષ્ટ વ્યવહાર અને ઉપહિત વ્યવહાર થાય છે. (એમ) એ
દેશમાં જ્ઞાતત્વનો સંબંધ નથી; કિંતુ પૂર્વ જ્ઞાતત્વ થયું છે, એથી
વિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત તો અધિજ્ઞાન નથી. અને વ્યાવર્તક
તે ઉપલક્ષણ કહે છે. વર્તમાનમાં આશ્રય નથી એથી વિશેષ્યના

એકદેશમા સબંધ છતા, અને એક કાળમા સબંધ છતા પણ વ્યાવર્તકને ઉપલક્ષણ કહે છે. ઇતર પદાર્થથી લેદરજ્ઞાનને વ્યાવૃત્તિ કહે છે. વિશેષણ, ઉપાધિ, ઉપલક્ષણ, એ ત્રણે ઇતરથી વ્યાવૃત્તિ કરે છે. તેઓમા વિશેષણુ તો જેટલા દેશકાળમા પોતે હોય, તે દેશકાલસ્થ સ્વવિશિષ્ટ વિશેષ્યની વ્યાવૃત્તિ કરે છે જેની વ્યાવૃત્તિ વિશેષણથી થાય તે વિશિષ્ટ કહેવાય છે અને જે દેશકાળમાં (પોતે) વ્યાવર્તક થાય તે દેશકાલસ્થ વ્યાવર્તનીયની વ્યાવૃત્તિ કરે, પોતે બહિર્ભૂત રહે, તે ઉપાધિ કહેવાય છે જેની વ્યાવૃત્તિ ઉપાધિથી થાય તે ઉપહિત કહેવાય છે; અને વ્યાવૃત્તિના એકદેશમા કદાચિત્ હોઈને વ્યાવૃત્તિ કરે, ઉપાધિની તુલ્ય પોતે બહિર્ભૂત રહે તે ઉપલક્ષણુ કહેવાય છે. જેની વ્યાવૃત્તિ ઉપલક્ષણથી થાય તે ઉપલક્ષિત કહેવાય છે. એથી આમ નિષ્કર્ષ થયો, વ્યાવર્તક (અને) વ્યાવર્તનીય એ બન્નેમાં વિશિષ્ટ વ્યવહાર થાય છે. જેટલા દેશમા વ્યાવર્તક હોય, એટલા દેશમાં સ્થિત વ્યાવર્તનીય માત્રમા ઉપહિતવ્યવહાર થાય છે, પરંતુ વ્યાવર્તક(ના) સદ્ભાવ કાળમાં વ્યાવર્તકને ત્યાગીને ઉપહિતવ્યવહાર થાય છે અને વ્યાવર્તનીયના એકદેશમા કદાચિત્ વ્યાવર્તક હોય, ત્યાં વ્યાવર્તનીય માત્રમાં ઉપલક્ષિત વ્યવહાર થાય છે. અહીં વ્યાવર્તક(ના) સદ્ભાવની અપેક્ષા નથી.

એ રીતે વિશેષણાદિઓના લેદરથી અતંતરણુવિશિષ્ટ પ્રમાતા છે. અતંતરણુ ઉપહિત જીવસાક્ષી છે અને અંતંકરણુ ઉપલક્ષિત દૃશ્યરસાક્ષી છે. અહીં પ્રમગ આ છે : મોક્ષદશામા જ્ઞાતત્વના અભાવથી, જ્ઞાતત્વવિશિષ્ટ અને જ્ઞાતત્વઉપહિત તો અધિષ્ઠાન સંભવે નહિ; તથાપિ જ્ઞાતત્વઉપલક્ષિત અધિષ્ઠાન મોક્ષદશામાં પણ છે.

૩૪૯ : (અધિષ્ઠાનરૂપા નિવૃત્તિના પક્ષમાં પંચમપ્રકાર-વાદીની શંકા)

જે પંચમપ્રકારવાદી આમ શકા કરે : જેમા કદાચિત્ જ્ઞાતત્વ હોય, તેમા જ્ઞાતત્વના અભાવકાળમા પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત માને તો, જ્ઞાતત્વથી પૂર્વકાળમા પણ ભાવિ જ્ઞાતત્વને માનીને જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત કહેવું જોઈએ. જે પૂર્વકાળમા જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત માને તો સંસારકાળમાં પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિષ્ઠાનરૂપા સંસારનિવૃત્તિના હોવાથી અનાયાસ થી પુરુષાર્થપ્રાપ્તિ થશે. એથી જ્ઞાતત્વના અભાવકાળમાં જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત-અધિષ્ઠાનરૂપા કલ્પિત(ની) નિવૃત્તિ કહેવી યોગ્ય નથી.

૩૫૦ : (એ શંકાનું સમાધાન)

તેનું આ સમાધાન છે : વ્યાવર્તકસંબંધી ઉત્તરકાળમાં ઉપલક્ષિત-વ્યવહાર થાય છે, પૂર્વકાળમાં નથી થતો. જેમ કાકસંબંધથી ઉત્તર-કાળમાં કાકોપલક્ષિતવ્યવહાર થાય છે, તેમ જ્ઞાતત્વની ઉત્પત્તિથી પૂર્વ સંસારદશામાં જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિધાન નથી, કિંતુ ઉત્તરકાળમાં જ્ઞાતત્વના અસદ્ભાવકાળમાં પણ જ્ઞાતત્વોપલક્ષિત અધિધાન છે. તેનું સ્વરૂપ જ સંસારનિવૃત્તિ છે.

૩૫૧ : (ન્યાયમકરંદથી અન્ય રીતિએ અધિધાનથી

ભિન્ના કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિધાનથી ભિન્ના છે, એ પક્ષમાં આશ્ચર્ય હોય તોપણ ન્યાયમકરંદ ગ્રંથમાં ઉક્ત રીતિએ અત્યંત અપ્રસિદ્ધ પંચમ પ્રકાર માનવો નિષ્ફળ છે; કેમ કે અનિર્વચનીયની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીયા છે. નિવૃત્તિ નામ દ્વંસનું છે. તે દ્વંસને અનંત અભાવરૂપ માને અને અધિધાનથી ભિન્ન માને તો મોક્ષદશામાં દ્વેત થાય તે દ્વંસ અનંત અભાવરૂપ નથી, કિંતુ ક્ષણિક ભાવવિકાર છે. ચાસ્ક નામક મુનિએ વેદનું અંગ નિરુક્ત કર્યું છે. તેમાં જન્મ, સત્તા, વૃદ્ધિ, પરિણામ, અપક્ષય, (અને) વિનાશ, એ છ ભાવવિકાર કહ્યા છે. ભાવ એટલે અનિર્વચનીય વસ્તુ, તેનો વિકાર છે. અવસ્થાવિશેષ છે. અનિર્વચનીયની અવસ્થાવિશેષ હોવાથી જન્માદિઓ નાશ પર્વત અનિર્વચનીય છે. જેમ જન્મ ક્ષણિક છે; કેમ કે આઘક્ષણ સંબંધને જન્મ કહે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં ‘જન્મે છે’ (થાય છે) એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં ‘જન્મ્યો’ (થયો) એવો વ્યવહાર થાય છે, ‘જન્મે છે’ (થાય છે) એવો વ્યવહાર થાય નહિ. તેમ મુદ્ગર આદિઓથી ઘટનો ચૂર્ણાદિભાવ થાય, ત્યારે એક ક્ષણમાં ‘ઘટો નાશ પામે છે’ એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિતીયાદિ ક્ષણમાં ‘ઘટો નાશ પામ્યો’ એવો વ્યવહાર થાય છે; ‘નાશ પામે છે’ એવો વ્યવહાર થાય નહિ. એથી જન્મ (અને) નાશ ક્ષણિક છે. વર્તમાન જન્મ ઘટનું છે, એ ‘ઘટો થાય છે’ એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે. અતીત જન્મ ઘટનું છે, એ ‘ઘટો થયો’ એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે. જેમ ઘટનો વર્તમાન નાશ છે એ, ‘ઘટ નાશ પામે છે’ એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે, અને ‘ઘટ નાશ પામ્યો’ એ વાક્યથી ઘટનો અતીત નાશ પ્રતીત થાય છે. જો દ્વંસરૂપ નાશ અનંત હોય તો, નાશમાં અતીતવ્યવહાર થવો ન જોઈએ. એથી નાશ અનંત નથી, કિંતુ

ક્ષણિક છે અને (નાશ) ભાવવિકાર છે, એથી અભાવરૂપ નથી અને અનુપલબ્ધિનિરૂપણમાં અનંત અભાવ (એ) ધ્વંસ કહ્યો, તે ન્યાયની રીતિએ કહ્યું છે. વેદાંતમતમાં એક અત્યંતાભાવ જ અભાવવદ્યાર્થ છે. એ રીતિએ કલ્પિતની નિવૃત્તિ ક્ષણિકા છે અને અનિર્વચનીયા છે. જેમ વિદ્વાનનાં અનિર્વચનીય શરીરાદિ જ્ઞાનથી ઉત્તર (કાળમાં) પણ પ્રારબ્ધબળથી કિચિત્ કાળ રહે છે, (અને) દૈતનાં સાધક (થતાં) નથી; તેમ જ્ઞાનથી ઉત્તરકાળ કલ્પિતની નિવૃત્તિ એક ક્ષણ રહે છે, એથી (તે કલ્પિત નિવૃત્તિ) દૈતની સાધિકા નથી. એક ક્ષણથી ઉત્તર કલ્પિત નિવૃત્તિનો અત્યંતાભાવ છે, તે પ્રદ્વરૂપ છે.

૩૫૨ : (ઉક્ત મતમાં પુરુષાર્થનું સ્વરૂપ-દુઃખાભાવ
વા કેવળ સુખ)

એ મતમાં, દુઃખનિવૃત્તિ ક્ષણિક ભાવ હોવાથી પુરુષાર્થ નથી; પરંતુ દુઃખાભાવ પુરુષાર્થ છે, અથવા દુઃખાભાવ પણ પુરુષાર્થ નથી, પરંતુ કેવળ સુખ જ પુરુષાર્થ છે; કેમ કે અનંત દુઃખ સહિત ગ્રામ્ય ધર્માદિઓનું (આહાર નિદ્રાદિઓનું) સુખ છે, તેમાં સ્વભાવથી સકળ જીવોની પ્રવૃત્તિ થાય છે. જો દુઃખાભાવ પણ પુરુષની અભિલાષાનો વિષય હોય તો સર્વથા દુઃખપ્રસિદ્ધ સુખમાં પુરુષની અભિલાષા ઘવી જોઈએ નહિ અને જ્યાં દુઃખાભાવમાં અભિલાષા હોય છે, ત્યાં પણ સ્વરૂપસુખ(ના) અનુભવતું પ્રતિબંધક દુઃખ છે. તેના (સ્વરૂપસુખના) અભાવકાળમાં સ્વરૂપસુખનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. એથી દુઃખાભાવમાં (પણ) પુરુષની અભિલાષા સ્વરૂપસુખની નિમિત્ત છે. એ રીતિએ મુખ્ય પુરુષાર્થ સુખ છે, દુઃખાભાવ નથી. એથી દુઃખના અત્યંતાભાવને પણ પ્રદ્વરૂપ ન માને અને અનિર્વચનીય માને તો તેનો પણ બાધ સંભવે છે. પરંતુ અનિર્વચનીયનો બાધારૂપ અભાવ તો અધિષ્ઠાનરૂપ અનુભવસિદ્ધ છે.

એથી અજ્ઞાન સહિત ભાવ-અભાવ-રૂપ પ્રપંચ અને તેની નિવૃત્તિ, સકળ અનિર્વચનીય છે. તેઓ સર્વનો, અધિષ્ઠાનરૂપ બાધ થઈને (થતાં) નિર્દ્વેતસ્વરૂપ પરમાનંદરૂપ પરમ પુરુષાર્થ મોક્ષ છે.

ઘટિ જીવેશ્વરસ્વરૂપ-વૃત્તિપ્રયોજન-કલ્પિતનિવૃત્તિ-નિરૂપણ નામ અષ્ટમ પ્રકાશ સમગ્રમ
તિ શ્રીનિશ્ચલદાસવિરચિત શ્રીવૃત્તિપ્રભાકરનું શુભરાત્રી ભાષાંતર સંપૂર્ણ

‘સત્ય’ સાહિત્ય એકે લેખામાં લેખુ’ સાહિત્ય

કેટલાક ઉપયોગી ગ્રંથો

ધર્મગ્રંથો

રામાયણ

દુષ્ટવીરુદ્ધ રામાયણ ૧-૨	૧૦-૦
વાલ્મીકિ રામાયણ ૧-૨ ...	૧૨-૦
મિરઘરકૃત રામાયણ ...	૫-૦
શ્રી રામચરિતમાનસ-મૂળ ૫૬	૨-૦

પુરાણો

ચોતિષર્વ મહાભારતનું ...	૧૦-૦
શ્રીમદ્ ભાગવત ૧-૨	૧૦-૫૦
ભગવતી (દેવી) ભાગવત	૬-૫૦
શ્રીવિષ્ણુપુરાણ ...	૪-૫૦
એકાદશ સ્કંધ-ભાગવતનો-	
એકનાયી ટીકા	૬-૦
એકાદશ સ્કંધ-ભાગવતનો	૨-૫૦
મહાભારતમંજરી ...	૪-૦

ઉપનિષદો

માણદૂક્ય ઉપનિષદ ...	૩-૦
બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ ...	૨-૦
સો ઉપનિષદો ...	૫-૦
મહાવાક્ય રતનાવલી ...	૦-૭૫

શ્રીમદ્ શંકરાચાર્યકૃત ગ્રંથો

મોહયુદ્ધર ને બીજાં દશ રત્નો	૧-૦
ચત્વોદશી ને બીજાં ચાર રત્નો	૦-૭૫
સ્તોત્રગ્રંથ ...	૦-૬૦

સર્વવેદાંત-સિદ્ધાંતસારસંગ્રહ	૧-૨૫
વિવેકચૂડામણિ ...	૧-૦
હસ્તામલકસ્તોત્ર ને વાક્યસુધા	૦-૧૨
ક્રોધોત્તરમાળા અને જીવનસુખ- આનંદલકરી ...	૦-૧૬
મહિરત્નમાળા ...	૧-૫૦

ભગવદ્ગીતાઓ

ભગવદ્ગીતા-પુરુષાર્થમોધિની- ને ગ્રંથો ...	૧૨-૫૦
શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા-ચાંકરભાષ્ય	૪-૦
ભગવદ્ગીતા-લીલકંઠી ...	૩-૦
શ્રી યોગેશ્વરી ભગવદ્ગીતા	૪-૫૦
ગીતામાં જીવનની કળા- હરસિદ્ધાર્થ દિવેદિયા	૩-૦
ગીતા-પંચરત્ન (સદીક) ...	૧-૫૦
યોગસત્ત્વગીતા ...	૧-૨૫
શ્રીમદ્ ભગવદ્ગીતા (ગુદકો)	૦-૪૦
અવધૂતગીતા ...	૧-૨૫
અષ્ટાવક્રગીતા ...	૦-૫૦
પાંડવગીતા ...	૦-૨૫
ઉત્તરગીતા ...	૦-૩૭
ગીતાસાર ...	૦-૨૫
ગીતાપોથી ...	૦-૧
ગીતાગ્રંથાલ ...	૦-૧

ધર્મકથા-માર્થના

શ્રી ચંડીપાઠ ...	૧-૨૫
પુરુષોત્તમમાસમાહાત્મ્ય ...	૨-૫૦
શ્રીચત્યનારાયણની કથા ...	૦-૭૫
નિત્યપાઠ (કાચુ) ...	૦-૭૫
એકાદશીમાહાત્મ્ય ...	૧-૫૦
ઈશ્વરમાર્થનામાળા ...	૩-૦
સંતોની અનુભવ-વાણી ...	૧-૫૦
જપ અને નામસ્મરણ ...	૧-૨૫
શ્રી રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ ભા. ૧ લો ...	૦-૫૦
રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ પુ. ૧ લું ...	૨-૫૦
રામકૃષ્ણ વાર્તાલાપ પુ. ૨ લું ...	૨-૦
તુકારામગાથા ...	૬-૦
ધર્મન્યોતિ ...	૧-૫૦
આપણો ધર્મ ...	૨-૦
ઉપદેશસારસંગ્રહ ...	૧-૫૦
સંતગુરુનો પરિચય ...	૨-૦
શ્રીમુખોધરતાકર ...	૧-૫૦
સદ્બોધસરિતા ...	૧-૫૦
સંતની વાર્તા ...	૧-૫૦
ધર્મકથાઓ ...	૧-૫૦
મુખોધક કથાવાર્તાઓ ...	૧-૫૦
બોધક વાર્તાઓ ...	૧-૫૦
સંતોની કૂલવાડી ...	૦-૫૦
પ્રભુમય જીવન ...	૧-૦
નારાયણકવચ ...	૦-૫૦
શિવમહિમ્નઃસ્તોત્ર ...	૭૫૫ છે.

શ્રીવિષ્ણુસહસ્રનામ ...	૦-૨૫
હનુમાન્યાત્રીસા ...	૦-૦૬
ગજેન્દ્રમોક્ષ ...	૦-૩૭
ભગવતપ્રસાદ ...	૦-૨૫
કષ્ટદામરણમ્ ...	૦-૨૫
ભીષ્મસ્તવરાજ ...	૦-૧૫
ગંગામાતા ...	૦-૩૭
મેનાવતી ને ગોપીચંદ તથા ભનૂંહરિ ને વિક્રમ ...	૦-૨૫
જેસજ-તોરલ તથા જાલધર- ગોપીચંદ ...	૦-૨૫
તંત્રની સાધના ...	૦-૨૫
સ્વર્ગ પદિયારૂપ સ્વર્ગનાં પુસ્તકો	
સ્વર્ગનો પ્રકાશ ...	૨-૦
સ્વર્ગનો આનંદ ...	૨-૦
સાચું સ્વર્ગ ...	૨-૦

સાંપ્રદાયિક પુસ્તકો

મહાવીર-વાણી ...	૮-૭૫
સમાધિશતક ...	૦-૫૦
મોક્ષમાળા ...	૧-૨૫
પ્રોડશ ગ્રંથો ...	૧-૫૦
શિક્ષાપત્રી ...	૦-૩૭
ધર્મપદ ...	૧-૨૫
ગોરખનાથ ...	૦-૩૭
જપજી ...	૦-૬૨

નીતિગ્રંથો

મનુસ્મૃતિ ...	૪-૫૦
બાલવિલાસ ...	૧-૫૦
હિંદુધર્મની બાળપોથી ...	૦-૬૨
આર્યધર્મનીતિ અને ચાણક્ય નીતિસાર ...	૦-૭૫
સંભાષિતરત્નમાંડગાર ...	૧૦-૦

સુભાષિત નીતિમંજરી ...	૧-૫૦
વ્યવહારમાળા ...	૦-૫૦
આત્મચિંતન ...	૦-૬૦
નીતિશતક ...	૦-૨૫
વિજ્ઞાનશતક ...	૦-૩૭
વૈરાગ્યશતક ...	૦-૩૭

વેદાંત-તત્ત્વજ્ઞાન

યોગવાસિષ્ઠ મહારામાયણ ...	૧૪-૦	વિચારસૂયોદય ...	૦-૨૧
વિચારસાગર ...	૩-૦	વિચારસાગર (મૂળ દોહા-ચોપાઈ) ...	૦-૩૭
પંચદશી ...	૪-૫૦	ધ્યાન અને જ્ઞાન ...	૦-૧૬
સુકિતપ્રકાશ ...	૧-૫૦	યોગવાસિષ્ઠનાં સૂત્રો ...	૦-૨૫
તત્ત્વાનુસંધાન ...	૩-૦	પ્રવાસી ...	૦-૩૭
સનાતન ધર્મ (પંચશતી) ...	૧-૦	સંતોષસુરતરુ ...	૦-૨૫
મૂર્ધનકાંત ...	૨-૦	વિચારમાળા ...	૦-૫૦
આત્મસાક્ષાત્કારની કસોટી ...	૧-૨૫	પુરોગામી ...	૦-૨૫
જીવ-મુક્તિવિવેક ...	૧-૨૫	શાંતિદેવ ભક્તિસૂત્ર ...	૦-૩૭
પાતંજલ યોગસૂત્ર ...	૧-૨૫	સત્સંગમાળા ...	૦-૩૭
ત્રીજી આંખ ...	૧-૦	ભક્તિયોગ ...	૨-૦
મોક્ષનો માર્ગ ...	૦-૫૦	જ્ઞાનેશ્વર ને ચાંગદેવ ...	૦-૩૭
કપિલ અને દેવહૂતિ ...	૦-૬૨	મનોબોધ (મનાયે શ્લોક) ...	૦-૫૦
વેદાંત-રસભિંદુ ...	૦-૭૫	નવસંહિતા ...	૦-૩૭
બળવાન અને ...	૦-૭૫	નારદનાં ભક્તિસૂત્રો ...	૦-૧૬
સ્વરૂપવિચાર ...	૦-૬૨	પરમહંસ શ્રીરામકૃષ્ણદેવનાં	
લઘુયોગવાસિષ્ઠસાર ...	૦-૩૭	વચનામૃતો ...	૦-૩૫
જ્ઞાન-લહરી ...	૦-૫૦	શ્રીરામકૃષ્ણ ઉપદેશ ...	૦-૩૭
દગ્-દશ્યવિવેક ...	૦-૧૨	મદાલસા અને અલક ...	૦-૩૧
		ગીતાંબલિ ...	૦-૩૭

નાટકો

અજ્ઞાનકુમારી ...	૧-૨૫	અંધારા રંગમહેલનો રાજ ...	૧-૦
સુકતાધારા ...	૧-૦	સૌભાગ્યસુંદરી અને ખીજાં	
કૃષ્ણચરિત્ર ...	૧-૫૦	નાટકોનું નવનીત ...	૧-૫૦
જીજ્ઞાસુનાં નાટકો : ગીતોની		કાઈને કહેશે નહિ ...	૧-૨૫
સારીગમ ...	૨-૫૦	એકલવ્ય તથા ખીજા બાલ-	
આસમાની ચંદ્રી ...	૧-૫૦	નાટિકાઓ ...	૦-૩૧
મંગલ મંદિર ...	૧-૦	જીજ્ઞાસુની રંગભૂમિ ...	૦-૩૭

ખેતી

ખેતીનાં મૂળ તત્ત્વો ભા. ૧	૭૫૫ છ	ખેતીનાં મૂળ તત્ત્વો ભા. ૩	૧-૫૦
“ “ “ ભા. ૨	“	“ “ “ ભા. ૪	૧-૭૫

સંતવાણી-ભજનો

ભજનસાગર-ભાગ ૧,૨ ...	૪-૦	કબીર સાહેબનાં ભજનો ...	૦-૫૦
ભજનસાગર-ભાગ ૨ જે ...	૨-૦	કબીર સાહેબની સાખીઓ ...	૦-૨૫
મીરાંબાઈનાં ભજનો ...	૦-૭૫	પ્રભોધયાવની ...	૦-૨૫
નરસિંહ મહેતાનાં ભજનો ...	૦-૭૫	ભક્તકવિ રહીમ અને જમાલ ...	૦-૨૫
પરિચિત પદસંગ્રહ ...	૧-૭૫	રવિ, ભાણુ અને મોરાર ...	૦-૨૫
દલપતરામની કવિતા ...	૦-૭૫	સાહેબની વાણી ...	૦-૨૫
શામળના છપ્પા ...	૦-૭૫	સાંઈ દીનદરવેશ ...	૦-૨૫
અખાના છપ્પા ...	૧-૦	કેશવકૃતિ ...	૦-૨૫
અક્ષરમાળા ...	૦-૩૭	દોહારનાવલિ ...	૦-૧૬
સુસુખ તથા નૃસિંહકુંવર ...	૦-૩૭	ભક્ત સુરદાસનાં પદો ...	૦-૩૭
સાંખ્યસાર અને યોગસાર ...	૦-૩૭	ભોજ ભગતના ચાખખા ...	૦-૩૭
વૈતાલ કહે ...	૦-૧૬	કવિ દીનદયાળગિરિ ...	૦-૨૫
ગોરખવાણી ...	૦-૩૭	ધીરા ભગતનાં પદો ...	૦-૨૫
સંત દાદુ ...	૦-૨૫	સંતકવિ નઝીર ...	૦-૫૦
ગિરિધર કવિરાય ...	૦-૧૬	હરિપાઠ ...	૦-૧૫
સો ભજનો ...	૦-૩૭	કવિ ગંગ કહે ...	૦-૧૬
કુવાખ્યાન ...	૦-૨૫	તુલસીરામાયણનાં મહાવાક્યો ...	૦-૫૦
ઋષિરાજનાં પદો ...	૦-૩૭	તુલસીદાસની સાખીઓ ...	૭૫૫ છે.

શ્રી ઉપયોગી

કન્યાવાચનમાળા ...	૨-૦	કન્યાશ્રુમયી ...	૧-૫૦
ભારતનાં સ્ત્રીરત્નો ...	૩-૦	પાકશાસ્ત્ર ...	૧-૭૫
નીતિશિક્ષણ ...	૧-૫૦	શકુંતલા ...	૦-૬૨
મહાસતી વૃંદા ...	૧-૦	બાળક (૧૩ મનનીય નિબંધો) ...	૧-૨૫
(જલધર આખ્યાન) ...	૧-૦	ગૃહજીવનની કલા ...	૦-૭૫
નળાખ્યાન ...	૧-૦	જીવનની કલા ...	૦-૭૫
ઓખાદરણ ...	૦-૬૨	રાખની દગલી ...	૦-૭૫
ગૃહજીવનનાં દ્રશ્યો ...	૦-૭૫	સતી સાવિત્રી ...	૦-૨૫
ગૃહ, ગૃહિણી અને ગૃહસ્થ ...	૧-૫૦	તરંગતોલા ...	૦-૩૭
ગૃહિણી ...	૧-૦	વીર બાળાઓ ...	૦-૩૧
'વિદ્યાથી' બહેનોને ...	૦-૫૦	એક દર્તા શેઠાણી ...	૦-૫૦
સુખી જીવનની પગદંડી ...	૧-૫૦	દયાળુ માતા ...	૦-૨૫
સદાચારને પગલે ...	૧-૨૫	સદ્ગુણી પુત્રી ...	૦-૩૭

જીવનચરિત્રો

પિતામહ બીધમ	૧-૦	શ્રીમત્ શંકરાચાર્ય	૦-૭૫
ભારતના વીર પુરુષો	૨-૫૦	મહાત્મા ટોલ્સ્ટોય	૧-૨૫
વીર દુર્ગાદાસ	૧-૨૫	મીરાં દાસી જનમ જનમકી	૦-૭૫
શિવાજી હનુપતિ...	૧-૨૫	વ્યક્તિ-ચિત્રો	૧-૫૦
અકબર...	૧-૦	દેવર્ષિ નારદ	૦-૩૧
સદ્ગીર્ણ	૦-૭૫	ભક્ત પીપાજી	૦-૩૭
જોન ઓફ આર્ક	૦-૭૫	બાળકોના વિવેકાનંદ	૦-૨૫
બેન્ગમિન ફ્રેડરિક્સન	૧-૨૫	સંતશિરોમણિ નામદેવ	૦-૫૦
બુકર ટી. વોશિંગ્ટન	૧-૫૦	સંત મૂળદાસ	૦-૩૭
મહર્ષિ દયાનંદ	૧-૫૦	ગોસ્વામી તુલસીદાસ	૦-૨૭
હંસ મહારાજ	૨-૫૦	નાનમદ બાપા	૦-૨૫
ભિક્ષુ અખંડાનંદ	૩-૦	શ્રી શુકદેવજી	૦-૩૫
સ્વામી બારકરાનંદ	૧-૨૫	જડમરત	૦-૧૯
સ્વામી સહજનંદ	૧-૫૦	ભક્ત પ્રહ્લાદ	૦-૩૭
સંત તુકારામ	૩-૦	ભક્ત જલારામ	૦-૩૦
સાક્ષાત્કારને પથે તુકારામ	૨-૦	દત્તાત્રેય (અવધૂત)	૦-૨૫
સ્વામીશ્રી બ્રહ્માનંદ ને શિવાનંદ	...	૧-૩૭	સ્વામી રામતીર્થ	૦-૨૫
આખ્યાનમાળા-ભાગ ૧ લો	...	૩-૦	શ્રીરામકૃષ્ણ પરમહંસ	૦-૩૭
મહર્ષિ દ્ધીચિ અને બીજાં	...	૦-૫૦	શ્રીલક્ષ્મણરામી	૦-૨૫
બે આખ્યાનો	...	૦-૫૦	મહાત્મા મરતરામજી	...	૦-૩૭
ભક્તચરિત્ર	૨-૦	કપીરસાહેબ	૦-૩૭
સ્વામીશ્રી નિલાનંદ	૦-૫૦	નાનક	૦-૩૭
આદર્શ ચરિત્રસંગ્રહ (૨)	૩-૦	ભક્ત રોહીદાસજી	૦-૧૯
ચોગીશ્વર યાગવલ્કય	૦-૫૦	ગુજરાતના ભક્તો	...	૦-૭૫
શ્રીરામચંદ્ર દત્ત અને નાગમહારાજ	...	૧-૦	હરિજન સંતો	૦-૨૫
મહાત્મા દાદુ દયાળ	૦-૫૦	શ્રીરામકૃષ્ણ પરમહંસ-	...	૦-૨૫
ગૌતમ બુદ્ધ	૧-૫૦	સંક્ષિપ્ત જીવન	...	૦-૨૫
			મુદામાચરિત્ર (કાવ્યમાં)	...	૦-૧૯

આરોગ્ય અને વૈદક

ચરક સંહિતા-શ્લોકસ્થાન ...	૧૨-૦	માંદગીમાં ઉપવાસ ...	૦-૩૫
ભાવપ્રકાશ-ભા. ૧લો તથા ૨જો	૨૦-૦	પાક-ઔષધિ ...	૦-૩૫
ભાવપ્રકાશ-નિર્ધંતુ ...	૫-૦	પ્રકીર્ણ-ઔષધિ ...	૦-૩૧
શાર્કાધરસંહિતા ...	૬-૦	કનાથ-ઔષધિ ...	૦-૩૭
સુશ્રુત-આયુર્વેદ (બે ગ્રંથોમાં)	૧૫-૦	ચૂર્ણ-ઔષધિ ...	૦-૨૫
અષ્ટાંગહૃદય-વાગ્ભટ ...	૧૨-૦	બાલુખોધોદય (વૈદકના અકરીર ઉપાયો) ...	૦-૩૭
આયુર્ભિષેક અથવા હિંદુસ્તાન-નો વૈદ્યરાજ ...	૬-૫૦	જીવનચર્ચા ...	૦-૩૭
આયુર્વેદ યોગશતક ...	૦-૭૫	માંદગીનાં કારણો ...	૦-૩૭
વનરપતિવર્ણન-પ્રવેશ ...	૨-૦	ખોરાકમાં ઝેર ...	૦-૨૫
આરોગ્ય વિષે સામાન્ય જ્ઞાન	૦-૭૫	હરડે (અને તેનો ઉપયોગ) ...	૦-૪૦
ધરધરનો વૈદ્ય ...	૧-૫૦	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગ-સંગ્રહ પ્રથમ ખંડ ...	૧૬-૦
ઝેર ઉતારવાના તાત્કાલિક ઉપાયો	૦-૬૨	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગ-સંગ્રહ દ્વિતીય ખંડ ...	૮-૦
ખોરાકના ગુણુદાય ...	૦-૭૫	માધવનિદાન ...	૭૫૧ છે
આયુર્વેદ-પરિચય ...	છપાય છે		
આરોગ્યની આરંભાસી	છપાય છે		

લોકસાહિત્ય-લોકગીતો

કહેવતસંગ્રહ ...	૪-૦	મદન-મોહના ...	૦-૨૫
કાઠિયાવાડની દંતકથાઓ ...	૩-૦	સુંદર કામદારની વાર્તા ...	૦-૭૫
મહાપત્નીસીની વાર્તા ...	૦-૦	ગજરામારુ ...	૦-૬૨
ગુજરાતનાં લોકગીતો ...	૦-૦	નંદનગ્રીસી
પાંચ લોકકથાઓ ...	૦-૦	ધીરામારુની	...
સોરઠી દુહા-સંગ્રહ	...	ઢોલામારુ	...
લોકસાહિત્યનાં રહસ્યો	...		

આરોગ્ય અને વૈદક

ચરક સંહિતા-શ્લોકસ્થાન ...	૧૮-૦	માંદગીમાં ઉપવાસ ...	૦-૩૭
ભોવપ્રકાશ-ભા. ૧લો તથા ૨જો	૨૦-૦	પાક-ઔષધિ ...	૦-૩૭
ભાવપ્રકાશ-નિર્ધાર ...	૫-૦	પ્રક્રીણ-ઔષધિ ...	૦-૩૧
શાર્કાધરસંહિતા ...	૬-૦	કનાથ-ઔષધિ ...	૦-૩૭
સુશ્રુત-આયુર્વેદ (બે પ્રથેમાં)	૧૫-૦	ચૂણ-ઔષધિ ...	૦-૨૫
અષ્ટાંગહૃદય-વાગ્ભટ ...	૧૨-૦	બાલભોષોદય (વૈદકના અકસીર ઉપાયો)...	૦-૩૭
આયુર્ભિષ્ક અથવા હિંદુસ્તાન-નો વૈદરાજ ...	૬-૫૦	જીવનચર્ચા ...	૦-૩૭
આયુર્વેદ યોગશતક ...	૦-૭૫	માંદગીનાં કારણો...	૦-૩૭
વનસ્પતિવર્ણન-પ્રવેશ ...	૨-૦	ખોરાકમાં ઝેર ...	૦-૨૫
આરોગ્ય વિષે સામાન્ય જ્ઞાન	૦-૭૫	હરડે (અને તેનો ઉપયોગ) ...	૦-૪૦
ધરધરનો વૈદ ...	૧-૫૦	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગ-સંગ્રહ પ્રથમ ખંડ...	૧૦-૦
ઝેર ઉતારવાના તાત્કાલિક ઉપાયો	૦-૬૨	રસતંત્રસાર અને સિદ્ધપ્રયોગ-સંગ્રહ દ્વિતીય ખંડ...	૮-૦
ખોરાકના ગુણુદોષ ...	૦-૭૫	માધવનિદાન ...	૭૫૫ છે
આયુર્વેદ-પરિચય...	૭૫૫ છે		
આરોગ્યની ખામતી	૭૫૫ છે		

લોકસાહિત્ય-લોકગીતો

કહેવતસંગ્રહ ...	૪-૦	મદન-મોહના ...	૦-૨૫
કાલિયાવાડની દંતકથાઓ ...	૩-૦	સુંદર કામદારની વાર્તા ...	૮-૭૫
મહાપત્નીસીની વાર્તા ...	૧-૫૦	ગજરામાર ...	૦-૬૨
ગુજરાતનાં લોકગીતો ...	૧-૨૫	નંદખત્રીસી ...	૦-૩૧
પાંચ લોકકથાઓ ...	૧-૫૦	ધીરામારની વાર્તા ...	૦-૩૭
સોરઠી દુહા-સંગ્રહ ...	૦-૭૫	દોલામાર ...	૦-૨૭
લોકસાહિત્યનાં રહસ્યો ...	૦-૨૫		

વધુ વિગત માટે વિસ્તૃત સૂચિપત્ર મંગાવો :

સસ્તું સાહિત્ય વર્ધક કાર્યાલય

૬. સ્વામી અખંડાનંદ માર્ગ, લાદ્ર, પો. બો. નં. ૫૦, અમદાવાદ અને ૧૫૦, પ્રિન્સેસ સ્ટ્રીટ, શુભદાસ રહેઠિયોની નીચે, હવારા સામે